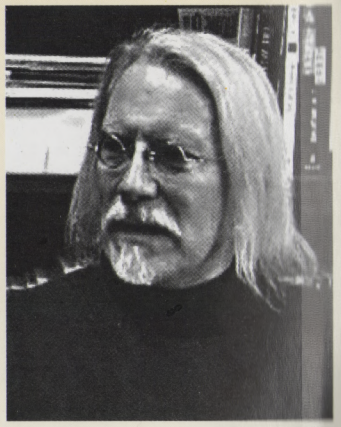
COLECCIÓN
PENSAMIENTO CRÍTICO

La pedagogía crítica revolucionaria

El socialismo y los desafíos actuales



Para quienes hacemos Herramienta, es una gran satisfacción presentar este libro que inaugura la *Colección Pensamiento Crítico*. Este pensador marxista, doctor en Educación por la Universidad de Toronto, es el principal impulsor de lo que se conoce como pedagogía crítica revolucionaria, una teoría que busca articular la teoría educativa con un proyecto político de transformación para enfrentar al capitalismo. Como el mismo autor señala, el marxismo no es una fe; por ello es necesario y hasta imprescindible no sólo denunciar las injusticias, sino también hacer un esfuerzo práctico para transformar el mundo.

La pedagogía crítica ayuda a comprender que el trabajo escolar trasciende los límites del aula. Para ello analiza y critica los fines de la educación burguesa, que son los de mantener el orden existente socializando a las nuevas generaciones de manera netamente conservadora, estableciendo una garantía de reproducción de las relaciones capitalistas de producción. Para esta perspectiva teórica, no existe un programa educativo elaborado de antemano, sino que el programa es confeccionado por el docente junto con sus alumnos y otros actores de la comunidad educativa, de modo que el conocimiento es construido a partir de la problematización de la vida cotidiana. Desde este punto de vista, la escuela es un agente de transformación social.

McLaren es un renovador de esta pedagogía; emparienta a ésta directamente con el momento revolucionario, reafirma la acción humana y busca formas de organización que promuevan la praxis revolucionaria.

ISBN 978-987-1505-26-5
9 789871 505265

Herramienta ediciones

Peter McLaren 1 La pedagogía crítica revolucionaria

COLECCIÓN
PENSAMIENTO CRÍTICO

1

Peter McLaren

La pedagogía crítica revolucionaria

El socialismo y los desafíos actuales

Herramienta ediciones

PETER MCLAREN

La pedagogía crítica revolucionaria

El socialismo y los desafíos actuales

COLECCIÓN PENSAMIENTO CRÍTICO

Herramienta ediciones

La pedagogía crítica revolucionaria
El socialismo y los desafíos actuales
Peter McLaren

© 2012 Ediciones Herramienta
Colección Pensamiento Crítico
Buenos Aires, Argentina

Diseño de tapa: Mario a. de Mendoza
Diseño interior: Anahí Cozzi
Selección de trabajos, revisión y
corrección de textos: Daniel Contartese
Coordinación de edición: Chiche Vázquez

Ediciones Herramienta
Av. Rivadavia 3772 - 1/B - (C1204AAP) Buenos Aires, Argentina
Tel. (+5411) 4982-4146
Correo electrónico: revista@herramienta.com.ar
Página web: www.herramienta.com.ar

ISBN 978-987-1505-26-5
Printed in Argentina
Impreso en la Argentina, junio de 2012
Todos los derechos reservados
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

McLaren, Peter
La pedagogía crítica revolucionaria. El socialismo y los desafíos actuales. - 1a ed. - Buenos Aires : Herramienta, 2012.
168 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-1505-26-5

1. Políticas Educativas. 2. Pedagogía. I. Título.
CDD 370.1

Fecha de catalogación: 22/05/2012

Índice

Presentación 9

PRIMERA PARTE

Ira y esperanza: la pedagogía revolucionaria 13

La pedagogía crítica "recargada" 37

La pedagogía crítica revolucionaria,
el socialismo y los desafíos actuales 65

Contra el resurgimiento de la ideología fascista
en los Estados Unidos. Las tareas de la
pedagogía crítica revolucionaria 107

SEGUNDA PARTE

¿Adiós a la clase? El materialismo histórico
y la política de la "diferencia" 141

Acerca del autor

Peter McLaren es uno de los principales representantes de la pedagogía crítica revolucionaria.
Nació en Toronto, Canadá en 1948. En 1973 obtuvo el título de "Bachelor of Arts" en Literatura Inglesa en la Universidad de Waterloo; después se recibió de "Bachelor of Education" en la Facultad de Educación de la Universidad de Toronto. Realizó una maestría en Educación en Brock University y un doctorado en el "Institute for Studies in Education" (Instituto de Estudios en Educación), en Ohio, Universidad de Toronto). Dejó Canadá en 1985 para dar clases en la "School of Education and Allied Professions" (Escueta de Educación y Profesiones Afines), en la Universidad de Miami, Ohio, donde trabajó durante ocho años con su colega Henry Giroux; durante este tiempo, participó de los inicios de la Pedagogía Crítica en EE.UU. McLaren también fue Director del "Center for Education and Cultural Studies" (Centro de Educación y Estudios Culturales) de la misma Universidad, antes de ser contratado por la "Graduate School of Education and Information Studies" (Escueta de Graduados en Educación y Estudios sobre Información) de la Universidad de California en Los Ángeles.
Entre sus libros más importantes traducidos al castellano figuran: *Pedagogía crítica y cultura depredadora* (1995). *Políticas de oposición en la era posmoderna";* *La escuela como un performance ritual. Hacia una economía política de los símbolos y los gestos educativos* (1986); *La vida en las escuelas. Una introducción a la pedagogía crítica en los fundamentos de la educación* (1986); *Multiculturalismo revolucionario. Pedagogías de disensión para el nuevo milenio* (1997); *El Che Guevara, Paulo Freire y la pedagogía de la revolución* (1999).

Presentación

Para quienes hacemos Herramienta, es una gran satisfacción presentar este libro que inaugura la Colección Pensamiento Crítico. En el mismo se reúnen entrevistas y artículos de Peter McLaren aparecidos a lo largo de la historia de la revista. El autor es un asiduo colaborador, que mantiene un contacto permanente con nuestros lectores.

Este pensador marxista, doctor en Educación por la Universidad de Toronto, es el principal impulsor de lo que se conoce como *pedagogía crítica revolucionaria,* una teoría que busca articular la teoría educativa con un proyecto político de transformación para enfrentar al capitalismo. Como el mismo autor señala, el marxismo no es una fe; por ello es necesario y hasta imprescindible no sólo denunciar las injusticias, sino también hacer un esfuerzo práctico para transformar el mundo.

La pedagogía crítica ayuda a comprender que el trabajo escolar trasciende tos límites del aula. Para ello analiza y critica los fines de la educación burguesa, que son tos de mantener el orden existente socializando a las nuevas generaciones de manera netamente conservadora, estableciendo una garantía de reproducción de las relaciones capitalistas de producción. Para esta perspectiva teórica, no existe un programa educativo elaborado de antemano, sino que el programa es confeccionado por el docente junto con sus alumnos

y otros actores de la comunidad educativa, de modo que el conocimiento es construido a partir de la problematización de la vida cotidiana. Desde este punto de vista, la escuela es un agente de transformación social.

McLaren es un renovador de esta pedagogía; emparienta a ésta directamente con el momento revolucionario, reafirma la acción humana y busca formas de organización que promuevan la praxis revolucionaria.

En este sentido, es importante resaltar algunos de los aportes teóricos de este autor a la pedagogía crítica: la importancia de la lucha de clases y su relación con el resto de los antagonismos (de raza, de género, etcétera); el análisis de la resistencia cotidiana por parte de docentes y estudiantes a la imposición cultural en las instituciones escolares; el estudio de los rituales como elementos de hegemonía y contrahegemonía; la crítica al multiculturalismo como cosificación de la raza, que impide entender la relación entre las relaciones de producción y el complejo proceso histórico de racialización; la construcción de una forma diferente de ver el mundo, en la que se pone en primer plano la construcción de una realidad menos injusta y más humana, en donde no dominen el lucro, la explotación feroz y la ganancia a cualquier precio.

McLaren coincide con Freire al criticar a los militantes marxistas que creen que no se puede hacer nada en educación en tanto no se realice la revolución proletaria. Por ello señala que es necesario tomar a la educación como un lugar de transformación política en donde los oprimidos adquieran un compromiso político en la construcción de un mundo sin opresión. Asimismo, subraya la necesidad de una pedagogía anticapitalista descolonizadora que incluya, entre otras cosas: la creación de escuelas a escala humana en las comunidades y la reducción del impacto ambiental en los establecimientos escolares; en lugar de la competencia en el mercado, la cooperación entre los docentes y las autoridades locales; un fuerte aumento del presupuesto educativo; una mayor autonomía en las decisiones sobre el contenido educativo; el desarrollo de políticas y prácticas antirracistas, antisexistas y antihomofóbicas; políticas igualitarias destinadas a conseguir efectos educativos equitativos, independientemente de la clase social, la raza, el género o la orientación sexual. Esta pedagogía no es una reflexión sobre conceptos teóricos: se trata fundamentalmente de actividades diseñadas para socavar el sistema capitalista. Esto quiere decir que et proyecto de una pedagogía descolonizadora implica una lucha histórica concreta y no por una utopía abstracta. Desde este enfoque resulta primordial ayudar a los estudiantes a analizar las condiciones de alienación en la que viven y su relación con las condiciones objetivas de la sociedad de clases. Esto va más allá del desarrollo de una metodología: es la necesidad de desarrollar el carácter histórico del ser social. Para esto es necesario crear una sociedad de individuos autónomos, que socave la sociedad jerárquica capitalista. La preocupación pedagógica debería pasar por mostrar a tos hombres y mujeres que son ellos mismos los creadores de la realidad social.

Hay que señalar también su postura en cuanto al respeto que se debe tener a la autonomía de los movimientos sociales. Et cambio social debería producirse desde abajo hacia arriba más que de arriba hacia abajo, desarrollando prácticas democráticas dentro de las organizaciones, para to cual es necesario abandonar el viejo verticalismo a favor de prácticas no jerárquicas.

Otro aporte importante de este autor es la recuperación de un gran número de pensadores marxistas críticos y especialmente los representantes de la escuela de Frankfurt. De ellos recupera la idea de que la negación depende del objeto de su crítica; si bien la abolición de la propiedad privada es la negación del capitalismo, el reemplazo de ésta por una propiedad colectiva no libera al comunismo de la noción alienada de que la propiedad o et hecho de poseer son lo más importante del ser humano. Por ello señala que la negación de la propiedad privada debe ser negada ella misma para que realmente emerja una sociedad totalmente nueva.

Herramienta aspira a que la difusión de las ideas de Peter McLaren trascienda la mera crítica para transformarse

en una herramienta de pensamiento y lucha por una educación diferente. Una educación libre, democrática, autónoma, horizontal, donde los actores cotidianos, los docentes, los estudiantes y el resto de la comunidad educativa sean los verdaderos sujetos de la misma, sin el peso de las estructuras burocráticas. Una praxis que diariamente se desarrolla en las fisuras del sistema, donde el docente dentro del aula debe apelar muchas veces a su libre iniciativa para sortear todas las carencias y dificultades de un sistema en crisis. Una praxis que a veces permanece invisible y que en otras ilumina toda la escena nacional e internacional, como lo muestran las luchas de los estudiantes chilenos por una educación gratuita, justa y democrática, o las de los docentes mexicanos por una educación autónoma enlazada con la comunidad educativa, que repudia la educación clasista de la escuela pública.

Daniel Contartese
Consejo editorial de Herramienta

PRIMERA PARTE

Ira y esperanza: la pedagogía revolucionaria de Peter McLaren'

Entrevista de Mitja Sardoc[2]

Mitja Sardoc: *Tomé conocimiento de tu obra, por primera vez, a través de Schooling as a Ritual Performance, que combinaba análisis estructuralistas, posestructuralistas y marxistas de la educación católica. Desde aquel tiempo tu obra (estoy pensando en la tercera edición de Life in schools, Critica(pedagogy and predatory culture', Revolutionary multiculturalism, Che Guevara, Paulo Freire and the pedagogy of revolution[4]) ha pasado a estar más inspirada por la teoría*

1 Publicado por primera vez en castellano en la revista *Herramienta n°16, invierno de 2001.*

2 Mitja Sardoc de Eslovenia realizó esta entrevista para la revista *Anthropological Notebooks.*

3 Edición en español: McLaren, Peter, *Pedagogía critica y cultura depredadora. Políticas de oposición en la era posmoderna,* Barcelona, Ed. Paidós (trad. al español por Pilar Pineda Herrero), 1997.

4 Edición en español: McLaren, Peter, *El Che Guevara, Paulo Freire y la pedagogía de la revolución,* México, Siglo XXI, 2002.

posmoderna pero también se ha ido desplazando —muy perceptiblemente en tu último libro— hacia un reencuentro con el análisis del materialismo histórico, una crítica de la globalización del capitalismo, y una preocupación por la lucha de clases. La lucha de clases y otras ideas marxistas parecen haber pasado de moda con la caída del muro de Berlín y lo que Francis Fukuyama llamó el fin de la historia o el fin de la ideología. Pero si leemos, por ejemplo, el Manifiesto Comunista, encontramos a algunos de sus tramos aún más relevantes hoy que cuando fue originariamente publicado en 1848. ¿Por qué las ideas marxistas se encuentran todavía rondando el discurso educativo dominante de Occidente a pesar del aparente fin del legado marxista en el armario de la historia de los sueños revolucionarios perdidos?

Peter McLaren: Acuerdo con vos, Mitja, en que las ideas de Marx están todavía rondando los discursos educativos de Occidente, pero disiento en que los especialistas en educación en Norteamérica han sido afectados por estas ideas en un grado sustantivo. La teoría posmoderna parece ser dominante, al menos se ha convertido en la forma de moda de la crítica educativa. Mientras muchos de mis antiguos colegas marxistas abrazan la teoría posmoderna y sus variantes posmarxistas, y la obra de Foucault, Lyotard, Virilio, Baudrillard, Kristeva, Butler, Derrida, Deleuze, Guattari y otros similares, mi obra se está volviendo mas centrada en la crítica marxista. Un buen número de mis colegas me ha dicho: "¿Por qué cuando la teoría posmoderna se encuentra en el borde filoso de la teoría social crítica, querrías volver a juntarte con los dinosaurios del materialismo histórico?". Mi respuesta es que uno no tiene que ser un posmoderno para trabajar en el borde filoso de la teoría social. Perry Anderson, Norman Geras, Ellen Meiksins Wood, Claus Offe, Raymond Williams, Eric Hobsbawm, Robert Brenner y Alex Callinicos —quienes trabajan en una tradición marxista— difícilmente sean flojos teóricamente. Si uno sigue la trayectoria de mi obra en las últimas décadas, rápidamente descubrirá un movimiento constante. A veces es una marcha firme, quizás hasta militante; a veces es un movimiento oscilante de idea a idea, como en mi coqueteo con la teoría posmoderna de izquierda; la mayoría de las veces gestos pesados hacia una línea definitiva de razonamiento, y en demasiadas ocasiones me encuentro tambaleando a través del firmamento intelectual como un marinero borracho después de una noche de parranda. En otras palabras, me he intoxicado con las posibilidades de vincular la teoría con la praxis política. El movimiento, sin embargo, directo, dirigido o errático es siempre hacia Marx y la tradición marxista. La obra de Marx es continuamente revisitada en mi trabajo. Por ejemplo, en la nueva edición de *Schooling as a Ritual Performance*,[5] actualicé mi trabajo sobre la etnografía de los símbolos, con una breve discusión de Marx. Básicamente argumenté que la explotación de clase en las sociedades capitalistas ocupa una centralidad estratégica en la organización de las variadas actividades que hacemos tos humanos, incluyendo nuestros sistemas de símbolos y signos.

Volosinov y otros han sostenido —correctamente desde mi punto de vista— que los mismos géneros discursivos son determinados por las relaciones de producción y las maquinaciones del orden sociopolítico. Ésta es una afirmación importante especialmente en vista del hecho de que, como nota John McMurtry, el sistema de mercado se está aplicando a la propia democracia, donde la democracia es vista como acaeciendo en los sitios donde la intervención del mercado es menor, donde la ley abstracta pisotea las determinaciones concretas y reduce la existencia real a la nada, donde los principios distributivos anulan las luchas concretas por nuevas libertades, donde una democracia exitosa se define en términos de su capacidad para llegar a ser autolegitimante y autojustificatoria, donde se permite al mercado permanecer

5 Edición en castellano: McLaren, Peter, La escuela como un performance ritual. Hacia una economía política de los símbolos y los gestos educativos, México, Siglo XXI, 1995.

impersonal y omnipresente y es estimulado y ayudado en sus esfuerzos por totalizar el campo de las relaciones sociales en las cuales se ha vuelto una fuerza central.

La extracción del excedente ocurre a través de procesos que son dialógica y simultáneamente económicos, políticos e ideológicos. Estos no son procesos privilegiados ontológicamente sino más bien se vuelven centrales en et modo en que organizan los procesos constitutivos de la vida cotidiana.

En otras palabras, la lucha de clases es también un juego de lenguaje. Y uno que en algún modo fundamental coordina todos los otros juegos de lenguaje. Todos los juegos de lenguaje y sistemas de símbolos son acentuados por el poder de clase. Si éste es el caso, entonces la vida en un orden social capitalista demanda la continua afirmación de una lucha de la clase trabajadora no sólo contra el capitalismo, sino contra el capital mismo. Marx, después de todo, sostuvo que et capital era una relación social: la abolición del capital, entonces, nos requiere abolir una forma particular de relación social. Volosinov fue aún más lejos al afirmar que el signo llega a ser la principal arena de la lucha de clases, porque la continua acumulación de capital puede solamente continuar a través de un intercambio desigual entre agentes sociales, un intercambio que favorece a un agente social mientras el otro es reducido a mendigar por mera necesidad. De este modo he intentado corregir algunos de mis antiguos conceptos en *Schooling as a Ritual Performance*, con un encuentro —aunque breve— con Marx.

MS: *Algunos especialistas e investigadores han remarcado que Marx está volviendo con una venganza a las Ciencias Sociales. ¿Por qué en tu opinión no es éste el caso, como sostenés, entre los especialistas en Educación en los Estados Unidos?*

PML: Vos podrías decir que Marx está volviendo con una venganza, y sí, Mitja, yo acordaría. Hasta cierto punto estás en lo correcto. Mientras la lucha anticapitalista y el análisis marxista tienen un lugar indistinto y relativamente indigesto en el campo de la teoría educacional, hay algún movimiento hacia Marx en las Ciencias Sociales aquí en Norteamérica. Con la notoria excepción que es la izquierda educativa en los Estados Unidos, yo diría que Marx está siendo revisitado por los cientistas sociales de todas las formas y tamaños disciplinarios, aún y quizás más especial y urgentemente hoy, cuando el capitalismo está en un estado de crisis severa.

Mientras con dificultad a su manera se vuelven más afianzadas y penetrantes, las ideas de Marx están tomando su significado más llamativamente de los particulares y variados contextos en que sus ideas son empleadas. En la cara de la arrogancia cultivada y despiadada de los posmarxistas, del triunfalismo desenfadado de los apóstatas del neoliberalismo, y de los celebradores iracundos de la democracia burguesa que eligen ignorar la precariedad del triunfo actual del capitalismo sobre et comunismo —sin mencionar la gravedad sin precedentes de la crisis del capitalismo de los escuadrones de la muerte neoliberales--, no es fácil recuperar el manto mancillado de Marx desde la tumba en la que ha sido irónica y caprichosamente arrojado en aquellos momentos de éxtasis de la fiesta y la ira burguesas, la alegría de las malas lenguas, cuando las clases dominantes vieron temblar desde sus lujosas alturas del oeste a las "democracias populares" de Europa del Este a to largo de las bamboleantes columnas del comunismo que fueron colapsando a través de ese espacio carmesí de memoria histórica que conocemos como la Unión Soviética.

Ha habido tiempos en los que he coqueteado con la teoría posmoderna, con la apostasía en boga del bandolerismo posestructuralista, o el bandidaje deconstruccionista —hasta et punto en que he sido identificado como el primero en introducir el término posmodernismo en el léxico de la crítica educativa (una afirmación dudosa, pero no obstante, hecha sobre mi trabajo)—, pero he encontrado que existen limitaciones insuperables al trabajo, para no mencionar una creciente confederación de sicofantes académicos que en estos días parecen sobrepoblar los estudios críticos norteamericanos y

europeos. Como ha notado Callinicos, mucho de lo que encontramos en el posestructuralismo francés es, en diversas formas, una continuación del pensamiento de Nietszche, reformulado por medio de la teoría del lenguaje de Saussure y la filosofía del ser de Heidegger. Y también señalaba que gran parte de la crítica del Iluminismo emprendida por Foucault y otros teóricos posmodernos habían sido anticipadas por los teóricos de la Escuela de Frankfurt —Adorno, Horkheimer, Benjamin y otros—. Esto no es para menoscabar su trabajo —pienso que es inmensamente importante—, aunque también creo que, en su mayoría,[6] los teóricos posmodernos y los teóricos críticos (en la tradición de la Escuela de Frankfurt) son demasiado pesimistas sobre las posibilidades de la revolución social. He encontrado que, en este tema, existe una centralidad estratégica de la obra de Marx, la obra que, como sostiene Callinicos, "sobrevivió a la debacle del estalinismo".

MS: *¿Centralidad estratégica?*

PML: Sí, en términos de ligar la teoría educativa a un proyecto político que pueda enfrentar la ofensiva de la globalización, en particular, la globalización del capital. Sin embargo, el capitalismo "desorganizado" ha nacido, no creo que vivamos en una era de capitalismo sin clases.

MS: *Hay algo irónico, vivir en Estados Unidos —en Hollywood nada menos — y trabajar como un marxista.*

PML: Sí, mucha gente fuera de Estados Unidos lo encuentra un poco, ¿cómo debería decirlo?, extraño. Pero podría sorprenderte cuántos marxistas he encontrado en Hollywood. Más de lo que te podrías imaginar.

Pero ciertamente, ¡somos superados por los posmodernos! Aunque muchos críticos en educación son renuentes a descender desde la cima del juanete de la teoría posmoderna al caluroso cuarto de máquinas "rojo" del análisis social, encuentro que esa sociología práctica debajo del nivel del agua, en la "escotilla", por decirlo así, tiene sus ventajas distintivas. La obra de Marx me posibilita explorar con menos restricciones teóricas, con un mayor detalle capilar, y con más bagaje socioanalítico, la complejidad dinámica de la totalidad social. Et marxismo me provee de las herramientas conceptuales necesarias para navegar entre la Scila del positivismo y el Caribdis del relativismo. También provee un enfoque de la praxis que, en estos tiempos histórico-mundiales de la época del dominio trascendental del capital y la reformulación de las formas det imperialismo capitalista global, es fundamentalmente necesario.

MS: *¡Qué teóricos han influenciado tu giro reciente hacia el materialismo histórico?*

PML: Podría extender la lista que di antes para incluir al propio Marx, a Gramsci, Lukács, Althusser, Trotsky, Malcolm X, Istvan Mezsaros, Boris Kagarlitsky, Terry Eagleton, Aijaz Ahmad, Frantz Fannon, Albert Memmi, Pauto Freire, Stuart Hall, Rosa Luxemburgo, Epifinio San Juan, Stavoj Zizek, y muchos otros.

Por supuesto, he aprendido mucho de Foucault, a cuyas clases pude asistir (en Canadá) unos pocos años antes de que muriera. Y Lyotard, ciertamente, y Baudrillard. No puedo negar que hubo un tiempo en que tos pensadores posmodernos jugaron un rol central en mi obra. Sin mencionar el importante trabajo de Mauss, Victor Turner y Pierre Bourdieu (todavía sigo el trabajo de Bourdieu) para citar at menos tres ejemplos de la literatura antropológica.

Gracias a mi actual reencuentro con Marx, y la tradición del materialismo histórico, he disfrutado de la compañía de colegas británicos —Glenn Rikowski, Mike Cole y Dave Hill— cuyos trabajos están allanando el camino para que nuevas generaciones de especialistas en educación encuentren a Marx.

6 En el original: "*for the post part*", lo que creo es un error de tipeo por "*for the most part*" lo que traduje como "en su mayoría", (N. de T.)

También he sido influenciado por el humanismo marxista de Peter Hudis y Raya Dunayevskaya, el feminismo rojo de Teresa Ebert y Rosemary Hennessey, el marxismo-leninismo de Mas'ud Zavarzadeh y Donald Morton, y la obra del filósofo canadiense John McMurtry, y otros. Ramin Farahmandpur y yo hemos estado trabajando juntos en un número de proyectos relativos a repensar la praxis educativa marxista.

Repito mi comentario previo, hoy Marx está siendo reevaluado en numerosos frentes: Sociología, Ciencia Política, Filosofía, Economía, Ética, Historia y otros. Es quizás más difícil que una reevaluación de ese tipo tenga lugar en la educación aquí en Norteamérica, principalmente, para empezar, porque su obra nunca fue muy importante aquí en los debates educativos.

MS: *¿Qué hay sobre los primeros años de la década del 80? ¿No hubo interés en los análisis marxistas entre los educadores críticos en los Estados Unidos durante ese tiempo?*

PML: Sí, eso es verdad, hubo un puñado de especialistas en Educación que incorporaron algunos conceptos marxistas en sus trabajos —estoy pensando en las importantes contribuciones de Henry Giroux, Mike Apple, Phil Wexler y Jean Anyon (quienes todavía están produciendo un espléndido trabajo)—, pero la influencia de los análisis marxistas y cuasi-marxistas (mayormente influenciados por los especialistas en educación británicos) duró alrededor de cinco años. Luego la teoría posmoderna comenzó a ser estudiada. Y...

MS: ¿Y?

PML: Y bien, en su mayor parte esto ha conducido a un énfasis en las políticas de identidad; una proliferación en el tratamiento de temas como las identidades raciales, étnicas y sexuales y un languidecimiento y sustitución de la discusión sobre las clases sociales. El interés en las políticas de identidad es suficientemente comprensible, especialmente dada

la migración creciente a los Estados Unidos en las últimas décadas.

MS: *Entonces supongo que sos un marxista intransigente.*

PML: No soy uno de esos izquierdistas conservadores que observan el marxismo como una religión que explica todo lo que se necesita saber sobre la humanidad. El marxismo no es una fe, no es un discurso sibilino. Yo no tengo nada que ver con el solifidianismo, marxista o eclesiástico. De hecho, el marxismo sitúa su origen en buenas obras más que en la fe. Pone el énfasis en denunciar y transformar el mundo, no en envolver tentáculos doctrinales alrededor de sus textos más importantes, o adherir inmutablemente al materialismo histórico como si confesara una pureza prístina o una verdad sacerdotal. Hay un aspecto de denuncia para el marxismo que es crucial aquí. Si el lenguaje de análisis que da forma a tu trabajo no te posibilita y no te ayuda a denunciar al mundo, entonces serías sabio en reconsiderar el lenguaje que estás utilizando. Aún el Papa Juan Pablo II, en su encíclica *Centesimus Annus,* admite al menos algunas "semillas de verdad" en el marxismo.

MS: *¿No estás diciendo que el Papa es marxista, verdad?*

PML: ¡Creo en el poder de salvación, pero esto, me temo, es pedir demasiado a dios, y a Marx!

MS: *¿Qué hay sobre el movimiento posmarxista? Mencionaste políticas de identidad, ¿no es eso parte de éste?*

PML: Como dije previamente, encuentro problemático el florecimiento de las políticas de identidad pero no obstante, comprensible. El problema es que las identidades se enmarcan a menudo en un discurso de particularismo militante, y existen modos en que un énfasis en la política de identidad puede

sabotear la lucha de clases, especialmente cuando es desacoplada de la vasta totalidad social del capitalismo avanzado.

En un curso que dicté este verano, los estudiantes no querían discutir las clases. Pensaban que los temas de raza y género eran más importantes. Y mientras todas las identidades son racializadas, sexualizadas y generizadas, y localizadas en relaciones de clase —en una forma no sincrónica, como Cameron McCarthy ha señalado—, pienso que hemos olvidado cómo la clase social opera en nuestra vida cotidiana.

Pienso que recuperar la lucha de clases es esencial para crear amplias solidaridades políticas, necesarias en el movimiento actual contra el capitalismo global. La explotación de clase no ha de ser privilegiada sobre el racismo o el sexismo o la homofobia —déjame subrayar ese punto otra vez—, pero creo que las formaciones sociales capitalistas a menudo coordinan y organizan y reifican estas otras formas de opresión igualmente importantes. Es una forma de opresión más central, pero eso no significa que sea más importante. Espero que esté siendo claro.

MS: *Es claro para mí.*

PML: Permitime alejarme por un momento de las políticas de identidad específicamente y volver a tu pregunta sobre el posmarxismo. Encuentro que mucho de la teoría posmarxista —y de la teoría posmoderna— es funcionalmente ventajoso para el *statu quo.*

De hecho, encuentro una resonancia atronadora de la Nueva Derecha en la obra de los posmodernos. El trabajo de Laclau y Mouffe es un caso de este tipo. Tengo gran respeto por su erudición, pero ellos tienden a ver a las contradicciones sociales como problemas semánticos mientras que yo veo a las contradicciones sociales como ancladas en la naturaleza objetiva de las cosas; son parte de las determinaciones estructurales de to social.

Laclau y Mouffe rechazan principalmente el pensamiento dialéctico y han abandonado la noción de que la explotación capitalista está vinculada a la ley del valor y a la extracción de plusvalía. La explotación no es un proceso lingüístico solamente —tiene lugar objetivamente, en lo más profundo de las contradicciones cotidianas que expelen relaciones de igualdad—, y no creo que la resistencia por parte de los trabajadores tenga que ser consciente para que la explotación tenga lugar.

Como el intelectual argentino Atitio Borón señala provocativamente, las relaciones de subordinación son antagónicas con relación a una ideología —una lógica del capital— que racionaliza estas relaciones. Borón ha revelado cómo el trabajo de Laclau y Mouffe, lejos de constituir una superación del marxismo, es, en efecto, reproducción de algunas de las expresiones fundamentales de la Sociología de los Estados Unidos de la década de 1950, tal como se encuentra en la obra de Talcott Parsons, por ejemplo. A diferencia de Laclau y Mouffe, no creo que la hegemonía es puramente un dispositivo de articulación, sino un proceso político-ideológico que está fundado en relaciones de clase.

MS: *¡Pero cuán factible es la lucha de clases hoy?*

PML: Ese es un punto de controversia real entre teóricos sociales y activistas políticos. Por un lado yo acuerdo, Mitja, en que no existen garantías de que una clase *en si* se transformará en una clase *para si.* No hay garantías metafísicas sobrevolando et resultado de la lucha de clases. No hay una estructura secreta de predestinación, ni certezas teleológicas.

Por otro lado, estoy de acuerdo en que hoy existe necesidad de la lucha de clases. Es una necesidad concreta. Mirá lo que sucedió en Seattle. ¡Cuarenta mil jóvenes protestando contra el Banco Mundial y los intereses económicos globales de la clase dirigente! Pienso que una nueva generación de jóvenes está despertando a las injurias de las relaciones capitalistas globalizadas.

Hacer práctica la política es lo que está conduciendo mi trabajo estos días. No estoy muy interesado (como lo están

muchos educadores posmodernos) en descentrar las relaciones sociales capitalistas, las relaciones de intercambio, o la cultura de consumo, aunque pienso que es importante analizar las determinaciones objetivas que han dado lugar al complejo ensamble de identidades dispersas y dislocadas que nos encontramos en las necrópolis posmodernas contemporáneas —identidades hibridadas y "criollizadas"— que han resultado del carácter desigual y combinado del desarrollo capitalista.

En este momento estoy más interesado en cómo la educación puede jugar un rol fundamental en el desarrollo de nuevas formas de trabajo no alienado a través del desmantelamiento de las relaciones sociales capitalistas y del capital mismo. Estoy tratando de desarrollar modos de estimular a los estudiantes a pensar en una posibilidad tat a través de la creación de lo que he denominado una pedagogía revolucionaria. Por extensión, estoy interesado en el rol que la educación puede jugar en la sociedad extensa para el desmantelamiento de la ley del valor del capital como una forma central de mediación entre los seres humanos.

MS: *Mientras, pusiste en claro en un trabajo reciente que no sos un teórico posmoderno, o un marxista posmoderno...*

PML: ¡Qué tal un marxista clásico!

MS: *Mencionaste, no obstante, que el posmodernismo ayudó profundamente a nuestra comprensión del modo en que las identidades raciales y étnicas han sido construidas. Los "grupos sociales" tradicionalmente excluidos tales como los negros, las mujeres y otros grupos minoritarios, definidos generalmente como "otros" en oposición al discurso dominante, fueron tradicionalmente excluidos del currículum. ¡Cuán productiva encontrás su inclusión en el currículum, haciéndolo así multicultural? Siguiendo con eso, ¿pensás que la sustitución del universalismo por el multiculturalismo con el llamado a la diversidad y a la tolerancia ha respondido a la agenda conservadora que quitó poder y despolitizó a los que carecen de poder y los marginados? Y una pregunta final relativa a este tema: ¡cuál pensás que es la diferencia entre "inclusión" --la integración de los grupos previamente marginados en la cultura dominante en términos de asegurar su libertad e igualdad— y "asimilación", la cual puede ser asociada a su negación? ¡Cómo difieren esas dos prácticas en la política educacional?*

PML: Estas son preguntas importantes que tienen que ver con lo que se ha dado en llamar "la política de ta diferencia". He intentado enfrentar tales políticas en una cantidad de libros que coedité con Christine Sleeter, Carlos Ovando y Henry Giroux.

Es verdad que la teoría posmoderna ha ayudado a los educadores a comprender cómo las formaciones identitarias se construyen dentro de formaciones institucionales y sociales variadas dentro de la sociedad capitalista de consumo. En gran medida todavía este trabajo sitúa el poder en et discurso y las representaciones más que en las relaciones sociales. El tema de la mediación ha sido reemplazado por la representación. Las contradicciones entre trabajo y capital son reemplazadas por problemas de epistemologías en conflicto. El problema con la comprensión de los discursos como epistemologías de opresión es que demasiado a menudo son desnudados de su especificidad histórica por los teóricos burgueses/posmodernos; lo que es de singular importancia para el educador crítico no es su vínculo formal al eurocentrismo, sino la forma en que han sido utilizados por los capitalistas para explotar el mundo objetivo (como opuesto al universo léxico) de la clase trabajadora.

Et fascismo del tercer Reich fue derrotado, y el comunismo de la Unión Soviética fue puesto de rodillas; entonces parece que las identidades transnacionales pueden ser construidas por las naciones desarrolladas con ta promesa de miles de años de shopping ininterrumpido y episodios repetidos de Baywatch.

Nuestras subjetividades se están creando a partir del detrito de las fuerzas productivas, el vómito expelido de la sobreacumulación y las promesas infladas de las relaciones capitalistas globalizadas.

Las economías del deseo vinculadas a las relaciones sociales capitalistas son una miríada, y complejas, y tomaría demasiado tiempo explorarlas aquí. Es suficiente decir que la construcción de identidades es un proceso que, en educación, no puede ser ignorado por ninguno de nosotros. De hecho, es un desafío clave. Pero el desafío tiene que ser mayor que "surfear" por las identidades dentro de la hibridez, y entre espacios abiertos por las contiendas furiosas en los Clubes de la Pelea de la cultura.

Para mí, tal construcción de identidades debe tomar en cuenta la relación entre la formación subjetiva y la totalidad más amplia de las relaciones sociales capitalistas globalizadas. Aquí el capitalismo no debe percibirse como anodino, sino más bien como un tren sin frenos que va destrozando todo lo que está en su camino, atacando furiosamente de manera continua la posibilidad de construir formas asociativas y libres de trabajo y el florecimiento de las capacidades humanas. Pero ahora permitime desplazarme hacia otros problemas que resaltaste sobre el multiculturalismo.

Quiero discutir tu comentario sobre el universalismo. Sí, la crítica general de los teóricos poscoloniales es que la afirmación de reclamos universales es equivalente al ejercicio del poder disciplinario en imponer un particularismo oculto. Hay mucho para decir de esta crítica. Pero Callinicos argumenta —y yo acuerdo con él—, que abjurar de la apelación a principios universales sobre la base de un punto de vista particular de —digamos— la comunidad, ignora las relaciones asimétricas de poder y privilegio en situaciones locales y al fin trunca la forma de crítica social que sos capaz de mostrar. Más que disolver universalismos como particularismos enmascarados (lo que te permite la elección de ordenar jerárquicamente tus particularismos en alguna escala de preferencias), yo estaría con Callinicos, Eagleton y otros en argumentar que lo necesario es un universalismo genuino en el cual todos estén incluidos y no haya "Otros". De esta manera, el proyecto del Iluminismo es llamado a ser fiel a su nombre.

Esto es, finalmente, de lo que creo que trata el proyecto de Habermas. Mi posición es que si estamos por profundizar el proyecto del Iluminismo más que por descartarlo, necesitamos decidir si el capitalismo tiene un lugar, central o periférico. En mi opinión, no tiene un lugar. No lo creo justificable sobre bases éticas y políticas. Aquí necesitamos reemplazar el análisis de tos economistas neoclásicos por el de Marx. Y necesitamos desarrollar una política coherente y una teoría pedagógica que tome este factor en cuenta.

MS: *Dejame preguntarte cómo lo que estuviste diciendo concuerda con tus ideas sobre multiculturalismo.*

PML: Los llamados por la diversidad por parte de los políticos y educadores y reformadores sociales han llevado históricamente a los grupos marginados —*latinos/as*[7], afroamericanos, asiáticos, poblaciones indígenas— al centro de la sociedad, en términos, al menos, de hablar de la importancia de encarar sus necesidades, más que de encarar sus necesidades realmente o encarar sus necesidades reales. En otras palabras, este llamado por la diversidad ha sido poco más que ta retórica iluminista, ciertamente no práctica. Sin embargo, debido a la falta de oposición a la explotación capitalista que ha sido fomentada por las políticas neoliberales a lo ancho del mundo, la educación multicultural continúa docilizando sus mayores posibilidades emancipatorias al iniciar lo que yo creo son, en su mayoría, llamados políticamente vacíos por la diversidad, llamados por la diversidad llevados a cabo en un aislamiento antiséptico de un cuestionamiento al centro capitalista. Este centro es lo que da firmeza a la producción de la identidad que yo llamo la eterna recurrencia de "lo

7 En castellano en el original (N. de T.)

blanco". Esta identidad constituye el destilado del colonialismo, el imperialismo y et éter de las mentiras blancas que inutiliza el aire que respiramos. Esto significa que el pluralismo está secretamente alineado con la asimilación. Ser llevado "dentro del centro" sin que sea permitido criticar ese centro es equivalente a internalizar los códigos de "to blanco" (sin que sean concedidos los beneficios de asumir realmente la posición social de "lo blanco").

Existe un paralelo aquí con algunos de los debates sobre la exclusión social en la Unión Europea. Los Estados eurocapitalistas formulan una retórica de la inclusión social —de los desempleados, los adultos que no pueden leer, de los discapacitados y otros grupos— que simultáneamente estigmatiza a los "excluidos" o como víctimas o como carentes de ciertas habilidades o actitudes, mientras afirman querer incluirlos como iguales (con la cuestión entera de la igualdad dejada en el aire). Pero ésta es una cruel fantasía. En un sentido, no hay "socialmente excluidos", todos están incluidos dentro del universo social del capital, pero sobre bases diferencial y obscenamente desiguales.

La posesión del capital en su forma dinero excluye a la gente —en una variedad de grados diferentes— de comprar todo tipo de bienes, las necesidades humanas reales se van por la borda. Por otro lado, el capital nos incluye a todos, sólo para generar diferencias increíbles entre nosotros sobre la base del dinero. El género, la raza y las demás diferencias sociales y culturales son campos dentro de la metafísica y la "ética" burguesas para diferenciarnos y fragmentarnos sobre la base del dinero. El capital nos conduce, por lo tanto, contra nosotros mismos.

Volviendo al posmodernismo, los posmodernos detenidos en las políticas de identidad frecuentemente pasan por alto la centralidad de la clase social como una identidad englobadora que inscribe a los individuos y tos grupos en relaciones sociales de explotación. Lo que las políticas de identidad y el pluralismo dejan de enfrentar es el hecho de que a la diversidad y la diferencia les es permitido proliferar y florecer, con tal de que permanezcan dentro de las formas prevalecientes del orden social capitalista, incluyendo la disposición jerárquica de la propiedad. Por supuesto, yo acuerdo con que las relaciones de clase están, con toda seguridad, atravesadas por relaciones de raza y género. No quiero subordinar la raza, el género o la sexualidad a la clase social; más bien to que quiero es enfatizar que sin vencer al capitalismo, las luchas antirracistas, antisexistas y antihomofóbicas tendrán pocas chances de éxito. Slavoj Zizek ha dicho que en tos llamados de la izquierda por nuevas y múltiples subjetividades políticas (por ejemplo: raza, clase, feminismo, religión), la izquierda en realidad afirma un tipo de identidad muy penetrante, una sociedad no antagónica en la que hay lugar para todo tipo de comunidades culturales, estilos de vida, religiones y orientaciones sexuales. Zizek revela que estas identidades descansan sobre divisiones antagónicas. En cuanto estas divisiones prosigan, creo que resultan, at menos en un grado importante, de las relaciones capital-trabajo, sostenidas y promovidas por el patriarcado capitalista de supremacía blanca. En otras palabras, no veo que la tensión central sea entre los autóctonos y los forasteros, sino entre trabajo y capital. Como vos debés saber, yo soy simpatizante del movimiento conocido aquí en los Estados Unidos como "nuevos abolicionistas".

MS: *Hablame sobre este movimiento. ¿Se refiere a la política de "lo blanco"?*

PML: Correcto. Intelectuales-activistas tales como Noel Ignatiev, David Roediger y otros están reclamando ta abolición de "to blanco", o la abolición de ta raza blanca. Lo que quieren decir con esto es que no hay valor positivo que pueda ser dado a la posición social conocida como "lo blanco". El término no puede ser recuperado o tornado positivo. La gente blanca necesita desidentificarse completamente con la raza blanca ya que es la premisa constitutiva para la demonización de todo lo que no es blanco. Buscar cualquier clase de identidad positiva con la raza blanca —o disminución de

tensiones políticas— es una concepción errónea en el mejor de los casos. Esto es porque la raza blanca fue una invención histórica nacida en los hornos de la superioridad racial y la casta europea. Debemos desinventar la raza blanca, y no reinventarla.

Theodore Allen y otros intelectuales han señalado —correctamente— que la función social de "lo blanco" es el control social, una práctica que tiene orígenes coloniales que pueden ser reconstruidos desde el asalto contra las afinidades, costumbres, leyes e instituciones tribales de los africanos, americanos nativos e irlandeses por el colonialismo inglés/británico y angloamericano. Tales prácticas insidiosas de control social reducen a todos los miembros de tos grupos oprimidos a un status social indiferenciado debajo de todos los miembros de la población colonizadora.

Con el surgimiento del movimiento abolicionista, las tipologías raciales, los sistemas de clasificación y criteriologías que favorecen "lo blanco" y demonizan lo negro como el status más bajo dentro de "la gran cadena del ser" de la humanidad se difundieron a través de los Estados Unidos.

Estas tipologías o mitos (en el sentido de Barthes) fueron usadas para justificar y legitimar la esclavitud de los africanos y asegurar la continuidad en et tiempo del lazo de servidumbre del esclavo. Hoy "lo blanco" ha pasado a ser naturalizado como parte de nuestra realidad del sentido común. Ignatiev ha señalado que "lo blanco" no es una cultura. Existe una cultura irlandesa y una cultura italiana y una cultura americana; existe una cultura juvenil y una cultura de la droga, pero —afirma—, no existe tal cosa como una cultura blanca. Puntualiza que Shakespeare no fue blanco, fue inglés; Mozart no fue blanco, fue austríaco. De acuerdo a los nuevos abolicionistas, "lo blanco" no tiene nada que ver con la cultura y todo que ver con la posición social. Ignatiev señala que sin los privilegios ligados a ello, no habría raza blanca y la piel blanca tendría el mismo significado que el pie grande.

Ignatiev señala, además, que la identificación con el privilegio blanco reconecta a los blancos con las relaciones de explotación. La respuesta a este aprieto es, por supuesto, que los blancos cesen de existir como blancos. Sostiene que la tarea más desafiante es hacer imposible para cualquiera ser blanco. Esto implica romper las leyes de "lo blanco" tan flagrantemente como para destruir el mito de la unanimidad blanca.

Lo que es también necesario —y aquí el trabajo de Marx se vuelve crucial— es un agudo reconocimiento de cómo la ideología de lo blanco contribuye a la reproducción de las divisiones de clase —particularmente las divisiones entre clase trabajadora anglo-americana y minorías étnicas—, con el fin de reforzar las relaciones de propiedad existentes y reproducir la ley del valor como el dispositivo de mediación *par excellence*[8] en la reificación y fetichización de las relaciones sociales en general.

Junto con los esfuerzos por abolir la raza blanca (no a la gente blanca, lo que es una clara diferencia), debemos movilizar esfuerzos para abolir el capital. El capital es una relación social, no una "cosa". Es una relación entre todos nosotros (no sólo entre aquellos que trabajan, en el trabajo) y el valor, que es la sustancia del capital, su sangre vital. Toda la existencia de la clase capitalista descansa sobre la plusvalía, tiempo de trabajo impago, nuestra transpiración, nuestros procesos mentales y nuestro trabajo doméstico (que cría y mantiene la próxima tanda de trabajadores), nuestra educación (como generadora de los atributos de la fuerza de trabajo: capacidad para trabajar) y cualquier otra esfera de la vida social. Et capital es un virus global que encuentra su medio —mediatizado por nuestro trabajo, que es la tragedia— en todas las áreas de la vida humana contemporánea. Es nutrido por la nueva derecha y por todos aquellos que esperan ganar millones, billones de dólares de la expansión de esta semilla del diablo. Necesitamos reclamar la vida humana al capital.

8 En francés en el original (N. de T.)

MS: ¡Qué hay sobre la política de globalización? ¡Cómo la presentás en tu trabajo?

PML: El diez por ciento más rico de las familias en los Estados Unidos posee el 83% de los activos financieros del país, mientras los 4/5 de abajo poseen sólo el 8%. Como exclamó recientemente el ministro cubano de asuntos exteriores, Felipe Roque, "¿son los 4,5 billones de seres humanos de los países subdesarrollados que consumen sólo el 14% de la producción mundial realmente tan libres e iguales como et 1,5 millón que vive en el mundo desarrollado y que consume el otro 86%? ¿Qué debemos pensar de la globalización del capitalismo cuando tos activos combinados de las tres personas más ricas del mundo exceden tos PBI combinados de las cuarenta y ocho naciones más pobres; y cuando los activos combinados de las doscientas veinticinco personas más ricas es aproximadamente igual que los ingresos anuales del 47% más pobre de la población mundial?".

Yo vinculo la globalización —o lo que ha sido descripto como capitalismo salvaje— a su compañero de cama gubernamental, el neoliberalismo. Hemos visto al neoliberalismo trabajar en la opresión por et Estado de las fuerzas no mercantiles, en et desmantelamiento de los programas sociales, en el entronizamiento de una agenda de política pública neomercantilista, en el fomento del control de la vida social —en casi todos sus aspectos— por los intereses privados, en to incoherente de la regulación ambiental, y en sus interminables concesiones a las corporaciones transnacionales.

Mientras la globalización ha sido utilizada para describir los cambios económicos, sociales y políticos en et capitalismo tardío, tales como la desregulación del mercado de trabajo y la globalización del capital líquido, prefiero una definición más cercana al hueso que la ligue a una forma de imperialismo. Esto puede parecer una exageración molesta, pero yo la veo como una recomposición de la relación capital-trabajo que subordina la reproducción social a la reproducción del capital.

MS: ¡Cómo evaluarías las políticas de resistencia en oposición a la obviedad conservadora de la cultura predatoria?

PML: Mitja, me gusta la forma en que enmarcás la cuestión. Lo obvio de la cultura conservadora es precisamente por qué está tan oculta a la vista. Bastante parecido a aquellos que controlaban el paraíso artificial de la vida cotidiana en el film *The Truman Show.* Soy golpeado cada día por la manera en que el capitalismo predatorio anticipa el olvido, alimenta la amnesia social, suaviza las almohadas de lo definitivo, y pavimenta el mundo con un sentido de inevitabilidad e identidad. Estoy depresivamente impresionado por el formidable oponente que ha probado ser, cómo deniega fatalmente et desarrollo total de nuestras capacidades humanas, y nos curte en la inmutabilidad de la vida social. En otras palabras, nos vuelve natural la idea de que el capital es el mejor de los mundos posibles, que puede no ser perfecto, pero es seguramente preferible al socialismo y al comunismo. Muchos izquierdistas se han vuelto inconscientemente apologistas de las relaciones capitalistas de dominación porque están sobrecargados por la aparente incapacidad de los norteamericanos para imaginar un mundo en que el capital no reine supremo. Para enfrentar esta situación me he vuelto hacia la pedagogía crítica.

MS: *¡Cómo definirías a la pedagogía crítica? ¡Cuál es hoy tu posición dentro de este campo?*

PML: La pedagogía crítica ha sido una corriente liberadora central en la educación de las últimas dos décadas. Ella ha servido como una forma de lucha dentro y contra las normas sociales y las fuerzas que estructuran el proceso de educación. La mayoría de los acercamientos a la pedagogía crítica están limitados a perturbar los fundamentos sobre los cuales se construye el conocimiento burgués, situando bajo observación al término mismo de "educación".

Los interrogantes que surgen en la pedagogía crítica tienen que ver a menudo con la relación entre educación y el conjun-

to más amplio de públicos construidos por el mercado y producidos por la secularización y la internacionalización de las políticas de consumo. En otras palabras, la pedagogía crítica trata más a menudo con las manifestaciones culturales del capital y las normas y formaciones que se engendran por medio de las relaciones de intercambio. Ésta es una buena estrategia en tanto funcione. Sin embargo, la pedagogía revolucionaria que propugno, que he construido desde las raíces de los trabajos de Freire y Marx y la obra de muchos otros, tales como el gran revolucionario Che Guevara, incluye la erradicación de estas semillas de naturalización —sembradas a través de la reificación de las relaciones sociales y la subsunción de la diferencia en la identidad por medio de la ley del valor—, y esto significa develar las dimensiones explotadoras, sexistas, racistas y homofóbicas de la sociedad capitalista contemporánea.

Pero también significa más que simplemente "revelar" estas relaciones, o ponerlas al descubierto en toda su desnudez ideológica. Estipula —y aquí es importante no medir las palabras— la erradicación total de la sociedad de clases en todas sus dimensiones incapacitantes. La pedagogía revolucionaria alude a tomar parte activa en una revolución social total, una en la que la acción y el conocimiento están fundidas indeleblemente, tanto que el objeto de conocimiento es conformado irrevocablemente por el acto mismo de ser contemplado. Ese es, el mismo acto de la contemplación (necesito enfatizar que este acto de contemplación es colectivo y dialógico) conforma --y es conformado por— el objeto de investigación. Los sabios se conforman —a través del diálogo— por el conocimiento. La pedagogía revolucionaria intenta producir un exceso de conciencia por encima de nuestra conciencia condicional o naturalizada, para crear, como si fuera, un desborde que exceda las condiciones históricas que la enmarcan y que buscan amarrarla, así que podríamos liberar nuestro pensamiento y por extensión nuestras prácticas cotidianas de su enraizamiento en las mismas condiciones materiales que permiten que ocurra el pensamiento y la actividad social en primer lugar.

En otras palabras, la pedagogía revolucionaria nos enseña que necesitamos no acomodarnos a la permanencia de la ley de valor capitalista. En efecto, nos revela cómo podemos comenzar a pensar el continuar la lucha de Marx por una revolución permanente. Una cantidad de pensadores han ayudado a desencadenar las implicaciones revolucionarias del pensamiento de Freire en este aspecto —Donaldo Macedo, Henry Giroux, Ira Shor, Peter Mayo, entre otros—. He intentado hacer esto iterando el potencial proteico de su trabajo por la revolución social y no simplemente la democratización de las relaciones sociales capitalistas. Tanto trabajo contemporáneo sobre Freire ha exagerado su invención para transformar las prácticas en el aula pero devaluado su potencial para el cambio social revolucionario fuera del aula en la sociedad extensa. La pedagogía revolucionaria requiere una comprensión dialéctica de la explotación global capitalista. Freire es introducido a menudo para iluminar los debates sobre la reforma escolar que se estructuran generalmente alrededor del endiosamiento de un diálogo sobre igualdad de oportunidades, que pocas veces va más allá de renunciamientos de gran impacto de corporativismo o denuncias parlanchinas de privatización. Pero tales debates ignoran con esmero las contradicciones claves que hace surgir la historia, aquellas entre trabajo y capital. Tales debates se diseñan en Estados Unidos para evitar estas contradicciones.

MS: *¿Cuál ves como el desafío más importante en el futuro para los investigadores educativos?*

PML: La clave para ver más allá del coro de invisibilidades que nos envuelven, y para identificar cómo los reclamos actuales por establecer la democracia son poco más que políticas domésticas a mitad de camino, una pantalla de humo para et neoliberalismo y para hacer gobernable y regulable al capitalismo, un capitalismo de "tomadores de apuestas", si querés. No creo que un capitalismo así funcionará, y tampoco estoy a favor del socialismo de mercado.

Necesitamos trazar un mapa de humanismo positivo que pueda fundamentar una democracia socialista genuina sin relaciones de mercado, un humanismo marxista que pueda conducir a una trascendencia del trabajo alienado.

Siguiendo a Marx, Eagleton afirma que somos libres cuando —como los artistas—, producimos sin el aguijón de la necesidad física, y es esta naturaleza la que para Marx es la esencia de todos los individuos. Transformar los rituales de la educación sólo puede llegar tan lejos, ya que estos rituales están incrustados en las relaciones sociales capitalistas y la ley del valor. Hay signos de que la investigación en Ciencias Sociales podría estar atravesando un mar de transformación.

Necesitamos sacar el foco desde cómo las identidades individuales se mercantilizan en espacios de consumidores posmodernos, y poner más énfasis en las posibilidades creadoras para una reconstitución radical de la sociedad. Me gusta el nuevo rot público de Pierre Bourdieu —un rol que lo ve llevando su política a las calles y fábricas de Francia, luchando contra las injusticias estructurales y las inestabilidades económicas producidas por el capitalismo y el neoliberalismo— peleando contra lo que, en efecto, son nada menos que prácticas totalitarias que están facilitando la explotación de los trabajadores del mundo. Bourdieu se da cuenta de que no hemos agotado todas las alternativas al capitalismo. Si ése es el caso, necesitamos, como investigadores, traer nuestro trabajo para sobrellevar la búsqueda de nuevas relaciones sociales alrededor de las cuales la vida cotidiana puede organizarse productiva y creativamente. En mi visión, esto es la ciencia social —y la política—, la forma en que debería ser practicada.

La Pedagogía crítica "recargada"[1]

Entrevistado por Glenn Rikowski[2]

Glenn Rikowski: *Me alegro de tener esta oportunidad de entrevistarte. Me gustaría comenzar por el cambio de énfasis en algunos de tus libros más recientes, en especial Capitalists and Conquerors (2005) y Teaching against Global Capitalism and the New Imperialism (con Ramin Farahmandpur, 2005), en los que hay un giro hacia la creación de un marco para una pedagogía crítica contra el imperio. Comparados con tu anterior Che Guevara, Paulo Freire and the Pedagogy of Revolution (2000),' pareciera haber una especie de "recarga de*

1 Publicado por primera vez en castellano en la revista *Herramienta n°31, marzo de 2006.*

2 Glenn Rikowski, profesor en la Escuela de Educación, University College Northampton, Gran Bretaña, lo entrevistó *on line* entre julio y agosto de 2005.

3 McLaren, Peter, *Che Guevara, Paulo Freire, and the Pedagogy Revolution,* Lanham, Md: Rowman Et Littlefield, 2000. Edición en castellano: *El Che Guevara, Paulo Freire y la pedagogía de la revolución,* México, Siglo XXI, 2002; McLaren, Peter, *Capitalists and Conquerors: Critical Pedagogy Against Empire,* Lanham, Md: Rowman Et Little-

la pedagogía crítica", con la vista puesta en el imperio del capital en general y del imperialismo americano en particular. Supongo que este cambio no es tan sorprendente después del 11 de septiembre y de Irak. Pero me intriga saber cómo lo ves tú, Peter.

Peter McLaren: Yo también estoy muy contento de tener esta oportunidad de dialogar contigo una vez más, Glenn. Noto que comienzas tu interrogatorio en el estilo abarcador de Rikowski, veamos si estoy a la altura.

Estoy de acuerdo contigo en que mi giro hacia la discusión del imperialismo y el imperio no es tan sorprendente para aquellos que han venido siguiendo la trayectoria (a menudo enmarañada) de mi trabajo que, partiendo de una preocupación por el pragmatismo crítico de Dewey, la Escuela de Frankfurt (Horkeimer, Adorno, Benjamín, Fromm y, en menor grado, Habermas) y el posestructuralismo (algunos -tal vez tu también, Glenn- se han referido a esta aglomeración caótica como chic-ecléctico), llega a un humanismo marxista.

Por lo tanto: sí, me he sumado a las filas de los educadores marxistas (que son apenas un pequeño grupo en los Estados Unidos) y ese cambio ha hecho que mi trabajo sea aún más marginal (dentro de los Estados Unidos y Canadá, aunque no en Europa y menos aún en América Latina). Esto es así, en parte, porque en el gran diseño de la crítica educativa en los Estados Unidos no se ve demasiada discusión sobre imperio e imperialismo en las publicaciones educativas (aunque hay mucha más actividad en este frente en las publicaciones de sociología, ciencias políticas y teoría literaria, lo que no es sorprendente).

Desde el 11 de septiembre la ideología del mal no nos dio respiro, y las críticas a Bush y su camarilla demoraron en aparecer, aunque últimamente son cada vez más visibles en el campo académico. Aunque la crítica en general contra la

field,2005; McLaren, Peter y Farahmandpur, *Teaching against Global Capitalism and the New Imperialism: A Critical Pedagogy, 2005*.

administración Bush sigue creciendo, esto no llevó —por lo menos, no hasta ahora— a que los educadores escribieran libros sobre el militarismo de los Estados Unidos y el imperio. En cambio no faltan las ofertas postmodernas. La iterabilidad constitutiva que estructura el trabajo de estos guardianes ausentes de la contingencia pura —su transformismo práctico, su apostasía a la moda y su aventurerismo de baja estofa, sus prestidigitaciones discursivas— da a su política una ambivalencia que no hace más que confirmar sus limitaciones cuando, sin ningún resguardo, asimilan democracia con el capitalismo neoliberal y la exaltada glorificación del lucro. Es alarmante la tranquilidad con que sus opiniones políticas, que no son más que juegos de salón tan elegantes como desviacionistas en este momento de dislocación histórica, dan a los educadores un telón de fondo con el que se puede medir un empobrecimiento absoluto. Pareciera que deconstruir el decorado de la servidumbre ocupa el lugar de romper las cadenas del capital que nos atan a una vida de explotación.

Pero, Glenn, me preguntaste cómo veo las cosas en mi trabajo reciente. Caracterizo la era que directamente precede nuestra desregulación neoliberal (piensa solamente en Thatcher y Reagan, vestidos de cowboys, montados en un par de palominos, cuyas siluetas se dibujan en un horizonte donde el sol se pone entre los cactus) como la época en que tos Estados Unidos era una nación acreedora: ahora es deudora. Vamos directamente a esto (dado que no tengo tiempo para presentar en detalle el camino de la historia económica): la globalización del capitalismo marca la internacionalización de las relaciones capitalistas de explotación. Tiene que ver con la sujeción del capital nacional por el capital internacional. Su primera consecuencia es la asombrosa flexibilidad del capital y tos mercados, que los hace aparentemente inatacables. Sin embargo, la globalización del capital tiene otras características nuevas que podemos indexar como parte de un nuevo estadio de la formación capitalista. Recuerdo que el listado de algunas de estas características que hacía Bertell 011man, en un artículo reciente, incluía: el aumento de la influencia

del capital financiero; el nuevo y provocativo rol jugado por los bancos y los ministerios del tesoro; el incremento masivo de la deuda personal, que sirve para catapultar el alza del consumo; la reestructuración y disminución de la fuerza del trabajo y la rápida relocalización de las industrias hacia tos países en desarrollo, para asegurarse costos laborales más bajos; el debilitamiento de los órganos independientes de la clase obrera; el rápido flujo de la propaganda; las relaciones públicas y la información transformadas en espectáculo, el reemplazo de las mercancías reales como objetivo principal de las inversiones por "instrumentos financieros" tales como las monedas nacionales, los seguros, las deudas y las *commodity futures;* el aumento de la tercerización y los contratos de trabajo, que reemplazan el trabajo de tiempo completo en relación de dependencia por el trabajo temporario y part-time; la privatización de las instituciones públicas y los ataques a la economía de bienestar y las reformas de la seguridad social del siglo pasado.

Lo que enfrentamos, en definitiva y arrolladoramente, es la subordinación de la reproducción social a la reproducción del capital, la desregulación del mercado laboral, la globalización del capital líquido, la tercerización de la producción a mercados de mano de obra barata, y la transferencia del capital local dedicado a los servicios sociales al capital financiero para inversiones globales. Teresa Ebert y otros describieron muy hábilmente la globalización del capital como la privatización continua de los medios de producción, la creación de mercados de capital en expansión permanente, y la creación de ilimitados mercados de mano de obra altamente especializada y muy barata para que los capitalistas puedan mantener una tasa de ganancia competitiva. Et objetivo último de la estrategia norteamericana en la era de la "globalización" es la desregulación combinada con niveles absolutamente mínimos de gasto por parte de los gobiernos.

Sin embargo, el carácter global del capitalismo como poder abarcador e infatigable al que aparentemente ningún Estado-nación tiene los medios de resistir u oponerse ha sido exagerado. El capitalismo todavía necesita la protección del Estado-nación y puede ser desafiado por individuos y grupos en luchas transnacionales. El poder del Estado puede ser utilizado en el interés de la clase trabajadora. William Robinson, de la Universidad de Santa Bárbara, presenta un argumento interesante. Robinson explica que la globalización neoliberat está unificando al mundo en un único modo de producción, provocando, a través de la lógica de la acumulación de capital a escala mundial, la integración orgánica de distintos países y regiones en una sola economía global. Las estructuras no-mercantiles están desapareciendo, ya que son continuamente penetradas y mercantilizadas por las relaciones capitalistas. Hay una acelerada división en la formación de clases global. Efectivamente el mundo está siendo dividido entre una burguesía global y un proletariado global. La elite capitalista transnacional reemplazó la dictadura por el Estado neoliberat. El Estado-nación realiza ahora las siguientes funciones: adoptar las políticas fiscales y monetarias que garanticen la estabilidad macroeconómica, proveer la infraestructura necesaria para la circulación y el flujo capitalista global, y asegurar el control financiero para la elite financiera transnacional a medida que el Estado-nación se mueve cada vez de manera más firme en el campo del neoliberalismo, al tiempo que mantiene la ilusión de los "intereses nacionales" y las preocupaciones por la "competencia extranjera". En realidad, el concepto de los "intereses nacionales" y el término "democracia" en sí mismo, funcionan como un "mecanismo de cobertura" que permite a los regímenes autoritarios moverse con una relativa falta de resistencia hacia una transformación en lo que Robinson llama "poliarquías de elite". La investigación empírica de Robinson ilustra de manera convincente que se está ante la emergencia de una clase capitalista transnacional, pero no tengo espacio para entrar en el análisis de su trabajo aquí.

En mis últimos libros se discute, o como mínimo se hace referencia a ellas, varias teorías sobre el imperialismo, que

enfatizan el imperialismo como poder del mercado en oposición a la conquista territorial: la teoría de Ellen Meiksin Woods que sostiene el concepto del imperialismo económico como dependiente de un sistema de Estado-nación con base territorial es una, la noción de David Harvey de un imperialismo económico vía acumulación a través de la desposesión es otra, el trabajo de Leo Panich es otra más. No voy a intentar resumirlas aquí. En mis últimos trabajos, no intento resolver las diferencias entre éstas y otras perspectivas sobre el imperialismo, sino presentarlas —tal vez de una manera demasiado caótica— como armas teóricas para que los educadores las utilicen en su lucha por entender la geopolítica contemporánea en relación con la crisis del capitalismo mundial. Lo que me gusta del trabajo de Robinson, en especial, es que desafía la caracterización de las rivalidades inter imperialistas del tipo en que Lenin ponía el énfasis, argumentando que los Estados Unidos de Norteamérica en realidad no actúan para defender su propio capital y excluir específicamente capitales nacionales. Lo que quiero enfatizar es el rol de las elites globales que constituyen la clase capitalista transnacional, una clase que muy a menudo depende del poder militar estadounidense para defender y estabilizar el capitalismo global en los momentos en que un país u otro se rehúsa a seguir las reglas dictadas por la elite transnacional. Los Estados Unidos tienen un rol dirigente clave en defensa de los intereses capitalistas transnacionales —reforzando los programas de ajuste estructural, los acuerdos de libre comercio, etcétera— y adopta el rol "alfa" cuando se trata de "integrar" en el "libre mercado" a los países socialistas remanentes, con una maquinaria militar sin rival en cuanto a sus capacidades destructivas, con personal militar de "gatillo fácil" que cree que está llevando adelante la voluntad de Dios de destruir a los infieles, enormes depósitos de bombas de todo tipo, proyectiles con uranio y misiles guiados con láser (todo esto en nombre de llevar "libertad y democracia" a las naciones canallas a través de intervenciones "para mantener la paz" y "humanitarias").

Por supuesto, en mis libros no adopto una serie de explicaciones unívocas sobre el imperialismo, sino que recojo un manojo de posiciones. Sin embargo, nuestra tarea fundamental sigue siendo clara. Como una vez lo dijera Fidel Castro: "La revolución socialista, antiimperialista, sólo puede ser una revolución, porque hay una sola revolución. Esa es la gran verdad dialéctica de la humanidad: el imperialismo y, erguido contra él, el socialismo."

GR: *Durante los últimos cinco años escribiste mucho sobre la importancia de la clase, tanto en general, con referencia a la "vida en el capitalismo", como específicamente en relación a los Estados Unidos. Desde tu punto de vista: ¿qué puede hacer la pedagogía crítica en relación a la problematización y la crítica de las relaciones de clase en la investigación, en los escritos y en nuestro trabajo con los estudiantes?*

PML: Bueno, una contribución que mi trabajo sobre pedagogía crítica intenta hacer es introducir a una audiencia norteamericana más amplia tu trabajo —y también, por supuesto, el de Paula Allman, Dave Hill y Mike Cole, y otros marxistas británicos especialistas en educación—. No olvides que las críticas a mi trabajo hechas por ti y por tus camaradas en los ochenta y comienzos de los noventa fueron en gran medida responsables de que cambiara mi orientación hacia la teoría postmoderna y retornara a la teoría marxista, lo que me llevó eventualmente a la adopción del marxismo humanista (a través del trabajo adicional de Peter Hudis y el colectivo *News y Letters*, cuya obra se centra en los escritos de Raya Dunayesvkaya). Una contribución de tu trabajo, y el de las compañeras y compañeros ya citados, fue revelar los peligros de la concepción weberiana de clase dominante (concepción que desafortunadamente todavía predomina en la investigación educativa, pero estamos trabajando para cambiarlo), una perspectiva que lamentablemente reduce la clase a un "modo de diferenciación social" o a cierto estilo de vida o identidad (como la raza, et género, la sexualidad)

en que las diferencias "superestructurales" son reificadas y reduce las tensiones sociales y políticas o las contradicciones que existen de manera extendida al nivel de la cultura y la subjetividad. Los criticos de la educación que operan con una concepción weberiana de clase a menudo se dejan llevar por una política que es necesariamente gradualista y evolucionista y que se limita a la reforma de la sociedad política a través de cuidadosos progresos (toma de decisiones más democráticas, etcétera) sin alterar de manera fundamental el mercado y el intercambio de mercancías. Tu trabajo sobre educación y la teoría del valor —especialmente la discusión sobre el aspecto valor de la fuerza de trabajo— fue y sigue siendo un avance importantísimo para el desarrollo de una clara teoría de la educación marxista.

Lo que me gusta de tu trabajo sobre este tema es el énfasis en el capital como modo de ser, como fuerza social unificada que fluye a través de nuestras subjetividades, nuestros cuerpos, nuestra capacidad para extraer significado. La escuela sirve como una especie de "pre-disposición" o "pupa" que nutre la fuerza de trabajo, un medio para que se constituya, o para su producción social, de manera que los estudiantes cuya fuerza de trabajo se incuba en las escuelas capitalistas pueden salir de sus crisálidas y desplegar sus alas obreras al servicio del capital. Pero la escuela es más que esto, ella hace más que nutrir la fuerza del trabajo, porque toda la sociedad capitalista lo hace. Además de producir capital en general, la escuela *condiciona* la fuerza del trabajo de acuerdo con los intereses del mercado a través de su énfasis en aplicaciones necesarias para capitales específicos, es decir énfasis en la educación práctica y el entrenamiento relacionados con los aspectos y atributos de la fuerza del trabajo. Tu, Glenn, llevas la división más lejos: para sectores del capital, capital nacional, fracciones de capital, capital individual y funciones del capital. El objetivo de la escuela es educar para los distintos capitales.

Pero porque la fuerza de trabajo es una mercancía viva, y altamente contradictoria, puede reeducarse y formarse en

interés de construir el socialismo. La fuerza del trabajo, como capacidad o potencial del trabajo, no tiene porqué servir a su dueño actual: el capital. Sólo lo hace cuando se involucra en et *acto de trabajar por un salario.* Dado que tos individuos pueden rehusarse a trabajar al servicio de la acumulación del capital, el poder del trabajo puede entonces servir a otra causa: la causa del socialismo. La pedagogía crítica trata de encontrar la forma de meter una cuña entre los aspectos contradictorios de la creación de la fuerza del trabajo, y entre tos estudiantes, y de crear diferentes espacios en los que pueda ocurrir la desreificación, la desmercantilización y la descolonización de la subjetividad. Y, al mismo tiempo, donde pueda ocurrir el desarrollo de una subjetividad política de izquierda (reconociendo que siempre habrá restricciones sociales y autoimpuestas). La pedagogía crítica revolucionaria (término creado por Paula Allman) es multifacética en el sentido de que plantea una amplia gama de temas de política educativa y de currículum en una perspectiva humanista marxista. La lista de tópicos incluye la globalización del capitalismo, la mercantilización de la educación, el neoliberalismo y la reforma escolar, el imperialismo y la escuela capitalista, etcétera. La pedagogía crítica revolucionaria (tal como yo la desarrollo) también ofrece una interpretación alternativa de la historia del capitalismo y las sociedades capitalistas, con un énfasis especial en los Estados Unidos.

Funciona dentro del imaginario socialista, es decir, la pedagogía crítica revolucionaria opera desde la comprensión de que la base de la educación es política y que hay que crear espacios en los que los estudiantes puedan imaginar un mundo diferente por fuera de la ley capitalista del valor, en los que se puedan discutir y debatir las alternativas al capitalismo y sus instituciones y en los que pueda tener lugar un diálogo sobre porqué tantas revoluciones en la historia pasada se transformaron en sus opuestos. Trata de crear un mundo en el que el trabajo social ya no sea una parte indirecta del trabajo social total sino una parte directa del mismo, donde prevalezca un nuevo modo de distribución que no

esté basado en el tiempo de trabajo socialmente necesario sino en el tiempo de trabajo real, en el que las relaciones humanas alienadas sean subsumidas en otras auténticamente transparentes, en el que los individuos libremente asociados puedan trabajar con éxito por una revolución permanente, donde la división entre trabajo mental y manual pueda ser abolida, donde las relaciones patriarcales y otras jerarquías de opresión y explotación puedan terminarse, donde podamos verdaderamente ejercitar el principio "de cada uno de acuerdo con su capacidad y a cada uno de acuerdo a su necesidad", donde podamos atravesar el terreno de los derechos universales sin la carga de la necesidad, moviéndonos sensual y fluidamente dentro del espacio ontológico, donde la subjetividad se ejercite como una forma de construir capacidades y autoactividades creativas hacia el interior y como parte de la totalidad social: un espacio donde el trabajo no sea más explotado y se transforme en un esfuerzo que beneficie a todos los seres humanos, donde el trabajo se rehuse a ser intrumentalizado y mercantilizado y deje de ser una actividad impuesta, y donde se fomente el desarrollo completo de la capacidad humana. También se construye sobre formas de auto-organización que son parte de la historia de las luchas por la liberación en todo el mundo; tales como las luchas por los derechos civiles, las del movimiento obrero y et feminista y las de aquellas organizaciones que hoy en día enfatizan la democracia participativa. En general, las aulas tratan de reflejar en su organización aquello que los estudiantes y los docentes desearían colectivamente ver en el mundo fuera de la escuela: respeto por las ideas de todos, tolerancia de las diferencias, compromiso con la creatividad y la justicia social y educativa, la importancia del trabajo colectivo, una disposición y deseo de trabajar a favor de mejorar la humanidad, un compromiso antirracista, antisexista y contra las prácticas homofóbicas, etcétera. Basándose en una crítica hegeliano-marxista de la economía política que subraya la importancia fundamental de desarrollar una *filosofía de la praxis,* la pedagogía crítica revolucionaria busca las formas de organización que mejor permitan la búsqueda de *filosofar críticamente como medio de vida.* Y eso quiere decir encontrar el tiempo para leer a Marx, Hegel y otros grandes pensadores, y desarrollar una manera coherente de vivir nuestros hallazgos y descubrimientos y rearticularlos en los tiempos muy específicos en los que vivimos y en las luchas singulares que se avecinan. Apoyo mucho la revolución Bolivariana en Venezuela, y este es uno de los aspectos en los que estoy interesado: mirar las prácticas pedagógicas Bolivarianas como forma de desarrollar una praxis filosófica más amplia. ¿Cuáles son los aspectos específicos de esta revolución y cómo es posible desarrollar un enfoque pedagógico revolucionario coherente? Obviamente, no se puede trasplantar la pedagogía revolucionaria crítica —estilo norteamericano— a Venezuela, dado que ésta emergerá de los educadores Bolivarianos con atributos y características —así como con trayectoria y tendencias— diferentes. Pero podemos ser parte del esfuerzo colectivo, y lo que aprendamos de la lucha pedagógica allí puede servirnos también para introducirlo aquí, en tanto seamos cuidadosos para reinventar —y replantear— ese conocimiento pedagógico en la especificidad de nuestra propia lucha.

GR: *La "raza" es otro tema sobre el que escribiste extensamente durante muchos años. ¡Cuáles son los desafíos especiales que la izquierda tiene que enfrentar hoy en día en los Estados Unidos cuando enseña "raza"?*

PML: Con Valerie Scatamburlo-D'Annibale, mi frecuente coautora, escribimos lo siguiente como inicio de un artículo:

> Tal vez uno de los rasgos más comunes de la teoría social contemporánea es el ritual de una crítica genérica cada vez mayor al marxismo. Se dice que no contempla otras formas de opresión que las de "clase". Se lo considera terminado desde un punto de vista teórico y pasado de moda en lo estrictamente intelectual. Se considera que el análisis de clase es sólo una herramienta inútil que utilizan aquellos que no

pueden desprenderse de conceptos perimidos forjados para las fábricas de los siglos xIx y xx. A veces et análisis marxista ha sido distorsionado y comparado con una cruda versión de "determinismo económico", otras veces se lo ha atacado por distraer la atención de las categorías de "diferencia", incluyéndose aquí a la "raza". [4]

A menudo se ve al análisis marxista como hostil a la raza, como si planteara que la realidad de clase fuera más importante. Esto es así en algunas versiones de marxismo. Pero, muy a menudo, la hostilidad al marxismo de aquellos cuya prioridad es el anti-racismo o el anti-sexismo se basa en una falta de comprensión de la problemática de raza/clase/género que los marxistas utilizan en la comprensión de la totalidad social del capitalismo. Desafortunadamente, para superar las supuestas fallas del marxismo, surgió un aparato discursivo llamado "post-marxismo". En los Estados Unidos, la mayoría de la izquierda educativa se define como no-marxista o post-marxista y, por lo tanto, no es sorprendente que acepte el relativismo del tríptico género-raza-clase, también conocido como "tesis de la interseccionalidad": existen el racismo, las clases y el sexismo, y somos oprimidos en grado diverso en diferentes momentos y lugares por uno o más de estos fenómenos. Esta concepción es una barrera importante para la comprensión del concepto de clase.

Cuando se dice que la lucha o los antagonismos de clase son un elemento entre una serie de antagonismos sociales --raza, clase, género, etcétera— a menudo se olvida que la clase da sustento a las condiciones que producen y reproducen los demás antagonismos, lo que no quiere decir que simplemente reduzcamos raza o sexismo a clase. En otras palabras, la lucha de clases es un antagonismo específico —la matriz generadora— que ayuda a estructurar y dar forma a las particularidades de los demás antagonismos, sobredetermina el terreno sobre el que se juegan las demás luchas, y

4 "¿Adiós a la clase? El materialismo histórico y la política de la 'diferencia'", en esta misma edición: Segunda Parte -5, págs. XX.

crea las condiciones para que sean posibles. Pero el rechazo de muchos educadores a entender esta relación (clase como relación social) hizo que, en efecto, la izquierda educativa abandonara toda referencia a las estructuras históricas de totalidad y universalidad. La lucha de clases es una fuerza determinante que estructura "por adelantado" et terreno agonístico en que los otros antagonismos políticos tienen lugar. Estoy de acuerdo con Teresa Eber en que género, sexualidad y raza se transforman en diferencias sociales sólo cuando forman parte de la división social del trabajo. Es debido a las divisiones de trabajo y propiedad que raza, clase y género son temas de oposición y lucha social. En un mundo completamente penetrado por el capital, el más importante actor social o agente histórico es el otro del capital: et trabajador asalariado. Cualquier acción contrahegemónica o praxis humana que no se centre en esta contradicción y en este antagonismo de clase producirá una acción histórica imaginaria, una acción falsa que pacificará el intelecto burgués pero dejará intacto el valor actual del trabajo y de las prácticas sociales existentes.

Es por eso que es tan importante que se establezca la comunicación entre los movimientos por la reforma educativa y aquellos que le hablan a la totalidad más amplia de las relaciones sociales capitalistas y que desafían —para utilizar un término de Rikowski— la cuestión y la anticuestión reales del universo social del capital. Necesitamos mantener nuestra mira estratégica en la explotación capitalista si queremos tener una lucha antiracista, antisexista y antihomofóbica efectiva. Necesitamos desafiar al capitalismo global de manera universal, lo que no quiere decir que ignoremos otros antagonismos sociales, en cuyo marco el capitalismo funciona. En esto estoy de acuerdo con Ellen Meiksins Wood, quien dice que el capitalismo no puede reducirse a una opresión particular entre otras muchas, sino que es una especie de torsión que se impone sobre la totalidad de nuestras relaciones sociales. Esto no quiere decir que la historia nos haya dispensado de nuestra misión de aprehender la "verdad del

presente" interrogando todas las estructuras de explotación presentes en el sistema capitalista, donde, en el punto de producción, las relaciones materiales caracterizan las relaciones entre la gente y las relaciones sociales caracterizan las relaciones entre las cosas. Más bien, el educador crítico debe preguntarse: ¿Cómo están situados históricamente los individuos en las estructuras sistémicas de las relaciones económicas? ¿Cómo pueden estas estructuras —estas leyes sin ley del capital— ser superadas y transformadas a través de la práctica revolucionaria en actos de trabajo libremente asociado "en los que el desarrollo libre de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos"?

Muchos antirracistas posmarxistas tienden a asumir que el principal punto de partida político en el actual mundo "posmoderno" debe necesariamente ser "cultural" y gravitan hacia una política de la "diferencia" que tiene como premisa descubrir las relaciones de poder que residen en el acuerdo y uso de la subjetividad en las prácticas culturales e ideológicas: tal tendencia es un reflejo de la crisis estructural del capitalismo. Son los conceptos de diversidad, en lugar de los de estructuras de dominación, tos que definen la política de la diferencia en los enfoques educativos del multiculturalismo. Si examináramos las estructuras de poder que funcionan en la "racialización" de un orden social determinado, descubriríamos que es la contradicción fundacional dentro de las sociedades capitalistas, la contradicción entre capital y trabajo, la que estructura la política racial que define el orden social. Por lo tanto, es imperativo para los analistas sociales críticos comprometidos con la lucha contra todas las formas de opresión avanzar más allá de la visión restrictiva de la "raza" y concentrarse más en la forma en que se combinan el racismo y la explotación capitalista, en cómo uno es constitutivo de la otra. Existe la tendencia entre los educadores multiculturales a, sin darse cuenta, reificar la raza de una forma que les impide aprehender de manera adecuada la interacción entre las relaciones sociales de producción y el complejo proceso de racialización y sus antecedentes históricos.

De ninguna manera sugiero ignorar las realidades de opresión racial que vivimos; eso sería tonto. Quiero ampliar la visión con la que se examinan raza y racismo al poner el foco en las relaciones sociales de producción que generan esas construcciones. Mientras la producción se base en el tiempo de trabajo socialmente necesario y et trabajo abstracto, la lucha por acabar el racismo y el sexismo estará seriamente limitada. Lo que no quiere decir que simplemente debamos esperar a la revolución y luego pensar en atacar al racismo y al sexismo. Por supuesto que no. Tenemos que aumentar nuestra participación en la lucha feminista y antirracista. Pero, al mismo tiempo, debemos profundizar nuestra comprensión de la conexión entre raza, clase y tos antagonismos de género. Valerie y yo proponemos cambiar del concepto de "raza" por una conceptualización plural de "racismos" y sus articulaciones históricas con otras ideologías y relaciones sociales capitalistas. Desde nuestro punto de vista, semejante formulación capturaría de manera más perfecta la naturaleza histórica específica del racismo y la variedad de significados/connotaciones atribuidos a las evaluaciones de "diferencia" y los juicios de "superioridad" y/o "inferioridad" de tos diferentes grupos. Aquí seguimos a Marx, quien agudamente reconoció la forma en que los capitalistas europeos y americanos promovían las divisiones raciales dentro de la clase obrera. La categorización de la gente como inferior o subordinada estaba muy a menudo ligada a su posición "en el mercado de trabajo" y en ese sentido la raza se transforma en una modalidad de la opresión de clase. Estoy más interesado en la relación entre el trabajo y el proceso de racialización, y en la importancia de entender las configuraciones racistas contextualmente y en términos de *relaciones de clase capitalistas.*

Algunos investigadores sugieren que los fundamentos marxistas de la pedagogía crítica la han llevado a privilegiar los temas de clase social por sobre los de raza y otras formas de "diferencia", al tiempo que declaran que todo el proyecto de la pedagogía crítica no sólo está restringido por su

"eurocentrismo marxista", sino que está basado en una "política identitaria blanca". Ambas posiciones revelan una singular falta de comprensión de la problemática marxista de clase en relación a la raza. En tales narrativas, se acusa a la teoría marxiana de ser eurocéntrica y racista. Al contrario de aquellos que proponen abandonar las raíces marxistas de la pedagogía crítica, creemos que es más importante que nunca Marx a la luz de la globalización capitalista y de las guerras imperiales que se libran en estos momentos en defensa de la clase capitalista transnacional. Y somos muy críticos de aquellos que sumariamente descartan la teoría marxista acusándola de eurocéntrica y racista.

Un serio problema que deriva de una aprehensión tan poco sofisticada de la dinámica raza/clase dentro del humanismo marxista es el que ha llevado a una pedagogía del multiculturalismo que tiene una seria falla de base. Los escritos de E. San Juan sobre el multiculturalismo han captado la mayor parte de estas fallas.

Para San Juan, la problemática multiculturalista opera efectivamente como una forma de "racismo postmoderno": un esquema hegemónico para manejar las crisis de raza, etnicidad, género y trabajo de manera pacífica en el norte desarrollado, una forma de neutralizar los perennes conflictos del sistema, una manera de contener la diversidad dentro de un esquema común, una forma de vender la diversidad como medio para preservar el paradigma etnocéntrico de las relaciones entre mercancías que generan particularismos en la experiencia de los mundos vivos dentro del capitalismo globalizante. San Juan afirma que el racismo posmoderno no sólo refleja la contradicción inherente del proyecto democrático liberal, sino que es el síntoma de un capitalismo tardío multiculturalista por et cual cada cultura local se refracta en una posición global vacía, siguiendo la forma en que el colonizador trata a los pueblos colonizados como "nativos" cuyas reglas morales deben ser cuidadosamente estudiadas y "respetadas".

El multiculturalismo para San Juan (y lo estoy básicamente parafraseando) se transforma en una forma autoreferente, invertida y rechazada de racismo, un "racismo a distancia" —que "respeta" la identidad del Otro, y concibe al Otro como una comunidad "auténtica" y encerrada en sí misma hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia estricta que es posible dada su posición universal privilegiada. Así, las formas dominantes del multiculturalismo liberal constituyen en algunos casos una forma indirecta de racismo en tanto y en cuanto el sujeto blanco dominante e imperial retiene su posición de punto vacío privilegiado de la universalidad desde el cual es posible apreciar (y depreciar) adecuadamente otras culturas particulares. Así, los multiculturalistas pueden luchar a favor de las diferencias culturales al mismo tiempo que dejan la homogeneidad básica del sistema mundial capitalista intacta.

Una vez más parafraseando a San Juan, tomar la cultura como diferencia étnica refuerza la legitimación de un sistema político racista. Al tiempo que debemos, por supuesto, reconocer la integridad y el valor de las formas culturales y de vida de los pueblos, y su derecho colectivo a existir y desarrollarse sin impedimentos, el tema clave es cómo universalizar esta multiplicidad de singularidades autónomas. Este proceso de universalización no puede existir mientras la lógica global de la acumulación corporativa determine la vida diaria de la gente en este planeta. La clave es abolir las divisiones de clase en un mundo en el cual, como dice San Juan, las relaciones de propiedad injustas camufladas por el fetichismo de la mercancía reifican completamente la base de la vida social. La solución para resolver las antinomias y dilemas de la reificación es la abolición de las relaciones sociales de producción injustas, la contradicción trabajo-capital.

Las relaciones de poder están basadas en la división injusta del trabajo social que provee el edificio para una distribución desigual de la riqueza y la devaluación de culturas específicas. Estoy también de acuerdo con teóricos como

Teresa Ebert, que argumentan que las teorías de racismo, sexismo y homofobia que relegan estos antagonismos a meros efectos del poder no entienden la forma en que el poder deriva de la propiedad de los medios de producción.

GR: *¿Cómo enfocarías la relación general entre el aprendizaje para la democracia y la pedagogía crítica? ¿Hay algún punto en el que tu trabajo sobre Freire toma relevancia?*

PML: Mucho de mi trabajo sobre democracia y educación está basado en la concepción de justicia social de Dewey, Rawls o Habermas. Traté de aplicar la crítica marxista a las concepciones liberales y liberales de izquierda de la democracia, no de una manera sistemática, sino como una forma de invitar a los educadores a pensar en las fuerzas y relaciones de producción. En eso tuve la influencia de Daniel Bensaid, quien hace un buen trabajo en su aplicación de la crítica de Marx al consenso liberal-democrático. Bensaid subraya lo que es esencialmente irreconciliable en las teorías de la justicia -tales como las de Rawls y Habermas- y la crítica de Marx de la economía política. En la concepción del contrato social de Rawls, sus conclusiones están imbricadas en las premisas, ya que nunca deja el mundo prístino de las relaciones jurídicas entre individuos. Por ejemplo, las teorías liberales de justicia intentan armonizar los intereses individuales en la esfera privada de modo tal que una injusticia sólo ocurre cuando la producción de desigualdades comienza a afectar a tos miembros más débiles de esa sociedad. Pero Bensaid se hace una pregunta crucial: ¡Cómo puede una sociedad repartir la productividad colectiva del trabajo social de manera individual? Concluye que et concepto de cooperación y mutuo acuerdo entre individuos es una ficción formal que excluye et mundo desprolijo de la explotación de clase y la división social del trabajo. ¿Cómo es posible reducir las relaciones sociales de explotación a las relaciones entre sujetos, at diálogo, a la toma de decisiones participativa a nivel del contrato social, de la sociedad civil, de la esfera pública? Aquí el concepto de desigualdad está atado a la noción de crear *una igualdad de oportunidades justa* y de que estas condiciones de igualdad de oportunidades sirvan at mayor beneficio de tos menos favorecidos en la sociedad. Se permite que exista la desigualdad mientras tales desigualdades contribuyan de manera funcional a las expectativas de los menos favorecidos. Bensaid compara esta situación con la concepción de crecimiento económico concebida comúnmente como "las porciones de la torta". Esta idea dice que a medida que la torta se hace más grande, la porción más pequeña, *parí passu,* sigue creciendo, pero la más grande crece más rápidamente y la diferencia entre ellos aumenta cada vez más. Esto mete un palo en la teoría liberal de la justicia social, ¿no te parece, Glenn? Esa concepción de justicia se cae frente a la desigualdad real existente cuya premisa es la reproducción social de las relaciones de explotación. Esa teoría de justicia social tiene sentido, pero sólo si creemos que vivimos en un mundo armonioso de toma de decisiones en el que los conflictos de clase han cesado de existir. Pero mira alrededor tuyo, no vivimos en un mundo dirigido primordialmente por la intersubjetividad y la racionalidad comunicativa. Hay una aceptación a priori del despotismo del mercado en las teorías liberales de justicia. Los marxistas no lo aceptamos.

Fue Marx, después de todo, quien demostró cómo la igualdad formal de los derechos políticos puede existir, mano a mano, con la explotación y el sufrimiento más brutal. La separación de los derechos económicos y políticos es la verdadera condición para la imposibilidad de la democracia, una separación que la izquierda educativa es sorprendentemente incapaz de desafiar en sus discursos de reforma. Los marxistas señalan la imposibilidad constitutiva de la democracia en una sociedad construida sobre los derechos de propiedad. Este sólo hecho explica por qué se puede invocar la democracia contra los imperativos democráticos de la gente en et nombre del *imperio* global. Así, los marxistas están de acuerdo con Bensaid, que dice que la explotación capitalista es siempre injusta desde la perspectiva de la clase que la soporta. Las

teorías de la justicia están siempre relacionadas al modo de producción que proponen controlar en el interés de todos. Los liberales consideran sin sentido la idea de redistribuir la riqueza de los ricos. Ellos prefieren ayudarlos a mejor llevar a cabo su rol de creadores de riqueza, porque esto aumenta el tamaño de la torta común. En realidad, esto parece un eco de las famosas palabras de George W. Bush: "¡Hagan la torta más grande!" Esta perspectiva queda limitada a la distribución. Porque en tal caso las relaciones sociales de producción y explotación de los trabajadores por los capitalistas tienen que ser camufladas, y se deja las tareas de relaciones públicas al sector privado. Y aquí, en los Estados Unidos, al menos, nunca se discute sobre los derechos económicos. Uno puede hablar de derechos humanos mientras separe la noción de derechos humanos de los derechos económicos. No se puede hablar de la distribución de las condiciones de producción.

Freire era muy crítico de los militantes marxistas que decían que era poco lo que se podía hacer para democratizar la educación hasta que se aboliera la sociedad de clases. Mientras Freire ensalzaba las virtudes del socialismo y tomaba de las diversas tradiciones marxistas, nunca dejó de criticar a los marxistas dogmáticos y doctrinarios a quienes veía como intolerantes y autoritarios. En realidad, Freire sostiene que al rehusarse a tomar la educación seriamente como un lugar de transformación política y al oponer el socialismo a la democracia, tos marxistas mecánicos demoraron la realización del socialismo en nuestra época. Esta es una condena tremenda no al marxismo, sino al marxismo vulgar con su reduccionismo económico. Aunque a veces me siento frustrado con lo que me parece una crítica insuficiente de la economía política en su último trabajo, soy un sincero admirador de Freire. Se trata, sin duda, de una de las personas que más influyó en mi trabajo —es tan importante en mi orientación pedagógica como Moishe Postone lo es en tu propia orientación teórica.

GR: Tus trabajos recientes señalan que "no todo funciona bien" en la democracia americana (y en la democracia de todas las economías capitalistas más desarrolladas), y que los educadores críticos tienen una responsabilidad particular en relación a la solución del déficit democrático en su trabajo y vida diarios. ¿Cómo ves el rol del "educador crítico" en la lucha por la democracia en la escuela y en el resto de la vida social hoy en día, Peter?

PML: Cuando Bush dice que "el pasado quedó atrás", y que "este es todavía un mundo peligroso" lleno de "locos e incertidumbre y potenciales dementes" habla en términos apocalípticos que son un eco de los cristianos evangélicos —que no son conocidos por su apreciación de la sutileza y la ambigüedad. Cuando se describe a sí mismo como "mal subestimado" sabemos que quiere llevar adelante sus planes. Cuando afirma que "Son las familias donde nuestra nación encuentra esperanza y donde nuestras alas toman sueños" y cuando exclama que debemos "Vulcanizar la sociedad" o "hacer la torta más grande" o cuando asume el rol de "Presidente de la educación" y pregunta "2 están nuestros niños aprendiendo?", sabemos que estos despropósitos (aún si sus votantes de base los reconocen como tales) lo hacen popular con sus votantes potenciales en el corazón de Norteamérica. A menudo se lo describe como alguien con quien la mayoría de los norteamericanos desearía tomarse una cerveza en el bar del barrio.

Entonces, cuando su administración decide gobernar por medio de la Gran Mentira, seleccionando cuidadosamente los segmentos de información que son diseminados por los medios en discursos, entrevistas y declaraciones oficiales a la prensa, y trata de asegurarse de que se los vea como "relacionados", como cuando se menciona a Irak o Saddam Hussein en la misma frase que el 11 de septiembre, o simplemente mintiendo desvergonzadamente a la población sobre los reales motivos para la guerra en Irak, estas mi .tiras toman un alto grado de credibilidad. Son realmente mentiras creíbles. Se dice que una mentira puede recorrer la mitad del mundo mientras que la verdad todavía se está poniendo las botas. Esto fue

siempre así con respecto a la construcción del consenso por medio de los aparatos ideológicos del Estado en los Estados Unidos, en el mundo corporativo en particular; pero a partir del 11 de septiembre se intensificó considerablemente.

Bush, un fundamentalista cristiano que proclama que tiene un mandato de Dios, es el campeón de los cristianos evangélicos en todo el país, y esos cristianos tienen mucho peso político. Algunos estudiantes de una universidad religiosa, cerca de aquí, ven al Presidente Bush como un enviado de Dios cuyo nombre "Bush" [arbusto—N.d.T.] ("Dios se le apareció a Moisés como un arbusto ardiente") es providencial. Los docentes se transforman fácilmente en conductores de las narrativas oficiales del Estado porque quieren ayudar a sus alumnos a desarrollar una visión del mundo coherente y darles una estabilidad duradera, especialmente en tiempos de crisis, de dislocaciones graves o de crisis nacional. El pánico moral que rodeó el significado del patriotismo en los días que siguieron al 11 de septiembre en los Estados Unidos reverberó en las aulas de todo el país. La furia y el miedo de docentes y estudiantes por igual —sentimientos que fueron fácilmente utilizados por la administración Bush a través de los medios corporativos que amplifican, dan eco, reflejan o apaciguan las narrativas oficiales del gobierno en momentos de crisis nacional— a menudo intensificaron el sentimiento entre los americanos de que estaban bajo ataque porque ellos respondían al apocalíptico llamamiento de Dios de llevar adelante la misión divina de salvar a toda la humanidad. Nos encontramos confrontados con un "esencialismo nacional" o "milenarismo" tanto secular como religioso, un "triunfalismo" judeo-cristiano inflado a esteroides, aunque es justo decir que históricamente los americanos se han visto como un Pueblo Elegido autodesignado, que trata de crear una nueva Jerusalén, una "utopía santa" modelada sobre lo que los evangélicos creen que Dios querría para todo el mundo. Por lo tanto, sólo aquellos americanos que aceptan al "Señor Jesús" en sus vidas tienen la capacidad, el poder y la fortaleza para redimir la humanidad. Pero la fe en el destino moral único de los Estados Unidos —el mandato a cargo del hombre blanco escrito con la fisión nuclear de una punta a la otra del firmamento— parece aumentar en tiempos de crisis nacional, y, junto con él, una intolerancia a las opiniones diferentes, en este caso, las de los humanistas seculares, o los musulmanes, o los ateos. Entonces tenemos directivos de escuelas en varios Estados que ofrecen el creacionismo o el diseño inteligente como explicaciones creíbles del origen de la vida humana, e insisten en que sean presentados junto con las teorías científicas de la evolución. En *Capitalists and Conquerors*, Natalia Jaramillo y yo escribimos sobre esta religión civil que sirve para darle marco y definir un universo maniqueo de bien y mat, et universo moral dentro del cual aman operar George W. Bush y sus "puritanos del poder". Los Talibanes Cristianos que dan forma al conjunto de las perspectivas políticas de la administración Bush se alimentan con la determinación de quienes quieren transformar a los Estados Unidos en una teocracia cristiana. Este es un factor que frenó los esfuerzos de la izquierda por apoderarse de la administración Bush.

En los Estados Unidos hay un loco resurgimiento de la "guerra de culturas" comúnmente asociada con los 80 y la presidencia de Reagan. Déjame que te de un ejemplo. El 25 de mayo de 2005, un ex candidato presidencial, Pat Buchanan, apareció en un show televisivo muy popular de la derecha, "The O'Reilly Factor", y acusó a Antonio Gramsci de ser responsable de los avisos televisivos con connotaciones sexuales del Paris Hilton, y de la corrupción y decadencia de la cultura estadounidense en general. Mientras sostenía que los Estados Unidos habían ganado la Guerra Fria, Buchanan arremetió contra el "marxismo cultural" y at "secularismo militante" que está ganando las guerras culturales en los Estados Unidos como puede verse a través de los hogares destruidos, la delincuencia y la tasa de divorcios. Buchanar dijo: "Hubo en Italia un comunista conocido como Antonio Gramsci, que decía que ésta es la única forma en que el marxismo podía ganar. Y tengo que reconocer que, por cier-

to, están progresando y están a la ofensiva." Y agregó que "es una especie de, si se quiere, marxismo blando. Y lo que hizo fue reemplazar al cristianismo. Como saben, una cultura es el producto de un culto. La civilización occidental es producto de la cristiandad. Y Gramsci y los demás se dieron cuenta de que debían descristianizar la cultura. Tenían que cambiar los valores. Tenían que hacer que la gente pensara de manera diferente, y entonces, la ciudadela de la civilización occidental colapsaría."

Es sorprendente, Glenn, de qué manera los humanistas seculares se han transformado en el enemigo. Cualquier crítica de la izquierda a Bush se ve como obra de una fuerza satánica, o, por lo menos, como el trabajo de liberales débiles mentales que no sólo son responsables de la decadencia de los valores morales americanos, sino que son impotentes e incapaces de defender a tos Estados Unidos de los terroristas que "odian nuestras libertades" y valores cristianos. Ahora, une esto con el hecho de que, aquí, tos educadores de izquierda son reticentes a integrar los análisis marxistas de la economía política en su investigación -principalmente por su asociación inmediata con los gulags y el totalitarismo y porque, históricamente, su anterior apoyo al control estatal de la industria y la propiedad nacionalizada no dio como resultado el socialismo que ellos habían esperado- y no tendrás virtualmente ninguna discusión sobre cómo transformar la relación del capital en la literatura educativa. Está simplemente fuera de tema.

Lo más que tales reformistas liberales de izquierda pueden hacer es hablar sobre cómo reconstituir y revitalizar el contrato social, profundizar una toma de decisiones democrática y hacerla más participativa, y luchar para lograr que la sociedad civil sea más responsable de abajo a arriba de las necesidades de la gente. En resumen, tendrás el énfasis post-marxista en la democracia radical que, en realidad, es una especie de control de daños para el capitalismo. Dado que los liberales de izquierda, o los demócratas radicales, no reconocen a la clase como una matriz que genera la totalidad de las relaciones sociales y políticas, la totalidad de la vida social tal como la experimentamos, el horizonte liberal democrático que provee et campo para sus pedagogías no deja lugar para imaginar un mundo fuera de ta ley capitalista del valor, fuera del capital como relación social y fuerza social que invade la totalidad de nuestra existencia.

Las reformas de este tipo buscan, en el mejor de los casos, una reimposición del capital productivo sobre el capital financiero en la economía global (el regreso a alguna forma de keynesianismo) o llaman a un proyecto redistributivo global, pero rara vez llaman a trascender la forma de valor del trabajo que da vida al universo social del capitalismo. No soy posmarxista, soy un marxista post Marx. En relación a esto, estoy de acuerdo con William Robinson en que necesitamos teorías de contrahegemonía que correspondan a las teorías de hegemonía capitalista. Robinson recupera la distinción que hacía Gramsci entre *guerra de maniobra* (ataque frontal) y *guerra de posición* (guerra de trincheras o de desgaste). Al hacerlo, argumenta de manera convincente que debemos comenzar nuestra lucha anticapitalista con una guerra estratégica de posición, ejercitar la resistencia en la esfera de la sociedad civil por las clases populares capaces de evitar la captación y la mediación del Estado-nación, esto significa resistencia en los puntos de acumulación, producción capitalista y el proceso de reproducción social.

Robinson estableció cuatro requisitos fundamentales para una contrahegemonía efectiva que vale la pena repetir en esta evaluación. Primero, dice que necesitamos urgentemente construir una fuerza política sobre la base de una visión amplia de la transformación social que pueda vincular los movimientos sociales y las diversas fuerzas opositoras. La resistencia de las clases populares necesita unificarse a través de una estrategia amplia y comprehensiva de oposición a aquellas condiciones a las que cada movimiento social se opone: cómo las condiciones inmediatas alrededor de las cuales los sectores populares que luchan se vinculan y cómo derivan de la totalidad del capitalismo global y su universo social. Las formas organizativas de una izquierda

renovada deben respetar la autonomía de los movimientos sociales, el cambio social de abajo hacia arriba más que de arriba hacia abajo, los principios y las prácticas democráticas dentro de las organizaciones mismas, y abandonar el viejo verticalismo a favor de prácticas no jerárquicas. El segundo requisito para una contra hegemonía efectiva es construir una alternativa socioeconómica viable al capitalismo global. Esto es algo a lo que los marxistas humanistas y grupos como el *Movimiento por un Futuro Socialista* han estado llamando en sus publicaciones y organizaciones de tos últimos años. El tercer requisito es que las clases populares transnacionalicen sus luchas. Aquí Robinson habla nada menos que de expandir la sociedad civil transnacional para que sirva como un contramovimiento efectivo al capitalismo global. Su cuarto requisito es un llamado a los intelectuales orgánicos a subordinar su trabajo poniéndolo al servicio de las mayorías populares y sus luchas. Robinson apunta que un cambio fundamental en el orden social se hace posible cuando ocurre una crisis orgánica, pero tal crisis orgánica del capitalismo no es garantía contra una demolición social, el autoritarismo o el fascismo. Lo que se necesita es una alternativa viable en ascenso hegemónico: una alternativa viable al orden social existente que sea percibida como preferible por la mayoría de la sociedad. Por lo tanto, si vamos a llevar esto adelante, tenemos mucho trabajo por hacer para educar a los americanos en las virtudes del socialismo por sobre el capitalismo.

Necesitamos educadores críticos que nos ayuden a enfrentar las cabezas de hidra de la depredación capitalista y a analizar cómo el poder social de las clases populares puede reconstruirse. Esa reconstrucción requiere comprender la intervención más allá de las simples formas de intervención estatal en la esfera de la circulación del capital. Tenemos que extender at Estado esos espacios contra hegemónicos de resistencia que están ocurriendo con los movimientos sociales al nivel de la sociedad civil. Más aún, los movimientos sociales tienen que transnacionalizar esas luchas. Es aquí donde los progresistas de los Estados Unidos están en una *impasse.* Es el mismo mensaje, repetido una y otra vez, pero que nunca nos exige dejar la esfera de la sociedad civil o la esfera pública. Por eso creo que, junto con ser humanistas marxistas, tenemos que transformarnos en filósofos de la praxis, que tenemos que construir organizaciones que reflejen y sirvan como medio para la construcción del socialismo.

Aunque el búho de Minerva sólo vuela al atardecer, es decir, aunque reconozcamos sólo *post-factum* que la dialéctica de la negación lleva al mundo inexorablemente hacia delante, no creo que los filósofos de la praxis estemos destinados a llegar siempre demasiado tarde como para poder intervenir de manera seria. Creo que podemos mover el mundo hacia delante. Si se me permite parafrasear la descripción de la dialéctica marxista de Bertell 011man y ponerla en términos pedagógicos, debemos aprender a ver el resultado de nuestra misma precondición como agentes sociales como la precondición de lo que será el resultado y su propia negación. Y, al hacerlo, debemos transformarnos en agente activos deseosos y capaces de intervenir en esa historia para que, un día, la explotación capitalista que está llevando a la humanidad a despeñarse del risco de la civilización se vea como la prehistoria del presente socialista. Esa es mi visión, ver un día el mundo actual de dolor y sufrimiento como la prehistoria de un presente socialista.

GR: *Hablas regularmente en América Latina desde fines de los 80. Recientemente estuviste trabajando en Venezuela, te encontraste con el Presidente Chávez, y condujiste seminarios de pedagogía crítica con frecuencia en México. Veinte años después, los académicos y los activistas se te acercan en los distintos países de América Latina y preguntan si ellos podrían poner las bases de instituciones que se centren en hacer avanzar la pedagogía crítica en toda Latinoamérica en tu nombre. ¿Cómo ves esto? ¿Es la reivindicación final de tu trabajo?*

PML: Te refieres a la reciente creación de la Fundación McLaren de Pedagogía Crítica en Tijuana, México, y el futuro Instituto Peter McLaren en Córdoba, Argentina, y otros (que todavía están pendientes y por eso no voy a nombrar). Sí, fueron iniciados por académicos y activistas que, sospecho, se siente atraídos por el humanismo marxista en que se funda mi trabajo en pedagogía crítica. Pero quisiera enfatizar que estas fundaciones e institutos no tienen como objetivo aislar mi trabajo del de los demás educadores críticos, sino desarrollar un trabajo de colaboración sin fronteras en el campo general de la pedagogía crítica. Si mi trabajo puede servir como detonante para esto y para desarrollar un movimiento pedagógico antiimperialista amplio dirigido a crear el socialismo, entonces espero con ansias un futuro de lucha en las calles y en las aulas.

La pedagogía crítica revolucionaria, el socialismo y los desafíos actuales'

Entrevistado por Sebastjan Leban [2]

Sebastjan Leban: *En tu página web' afirmas que la pedagogía crítica que apoyas y practicas, defiende el disenso noviolento, el desarrollo de una filosofía de la praxis guiada por un humanismo marxista, el estudio de los movimientos y el pensamiento sociales revolucionarios y la lucha por una democracia socialista, que es diametralmente opuesta a la actual democracia neoliberal. ¿Podemos decir que en tanto*

1 Publicado por primera vez en castellano, en tres partes, en las revistas Herramienta web n°4, febrero de 2010; 5, mayo de 2010 y 6, septiembre de 2010. Traducción del inglés de Juan Manuel Lorenzini, corregida por Francisco T. Sobrino.

2 Sebastjan Leban, es miembro del colectivo político-artístico-cultural Reartikulacija, en la República de Eslovenia, que difundió la entrevista en su página http://www.reartikulacija.org

3 La página de Peter McLaren es http://www.gseis.ucla.edu/faculty/pages/mclaren/

educador crítico básicamente lideras una lucha contra la valorización de la educación del neoliberal capitalismo global?

Peter McLaren: La pedagogía crítica en Norteamérica fue muy impactada por lo que ha venido ocurriendo desde que el capital comenzó a responder a la crisis de los setenta del capitalismo fordista-keynesiano, que William Robinson ha caracterizado como la feroz búsqueda del capital para liberarse de las limitaciones a la acumulación por los Estados-nación y las relaciones reguladas entre el capital y el trabajo establecidas en el siglo XX basadas en algunos (al menos unos pocos) derechos y obligaciones recíprocos; un movimiento que desarrolla un nuevo modelo de acumulación en el que las fracciones transnacionales del capital se han convertido en dominantes. Los nuevos mecanismos de acumulación incluyen: 1) un abaratamiento de la mano de obra y un incremento de la flexibilización, desregulación y desindicalización del trabajo, donde las mujeres siempre sufren una mayor superexplotación que los hombres; 2) la dramática expansión del capital mismo; 3) la creación de una estructura normativa mundial para facilitar la emergencia de circuitos globales de acumulación; y 4) un programa de ajuste estructural neoliberal que tiene como objetivo crear las condiciones para las operaciones sin trabas del capital transnacional emergente a través de las fronteras y entre los países. Todavía existe el capital nacional, el capital global, los capitales regionales, etcétera, pero la fracción del capital hegemónico a escala mundial es ahora el capital transnacional. Entones estamos viendo el profundo desmantelamiento de las economías nacionales, la reorganización y reconstitución de economías nacionales como elementos componentes o segmentos de una mayor producción global y el sistema financiero, que se organiza de manera globalmente fragmentada y descentralizada pero de un modo en que el poder se concentra y centraliza. En otras palabras, como señala Robinson, existe una descentralización y una fragmentación del actual proceso productivo nacional en todo el mundo, al tiempo que el control de ese proceso —esas interminables cadenas de acumulación— está concentrado y centralizado a escala mundial por una clase capitalista transnacional.

Entonces, respondo que sí a tu pregunta; esa sería una muy justa descripción. Evidentemente, no estoy solo en esta lucha. Hay otros que a escala internacional trabajan en las universidades con el mismo objetivo, pero es justo decir que en los Estados Unidos somos muy pocos en el campo de la educación y, en este sentido, el futuro parece indudablemente poco prometedor. Déjame decirlo en estos términos: hay gente —digna de mucho reconocimiento— que tiene una gran capacidad para someter a un riguroso análisis y atacar en forma sofisticada y aguda a los canallas e hipócritas del gobierno de Bush, a los capitalistas mafiosos y oportunistas políticos, a la camarilla inepta de los "militantes pro-familia" derechistas que despliega su racismo advirtiendo sobre el próximo "invierno demográfico" que enfrentarán los Estados Unidos, a menos que la población blanca procree suficiente cantidad de hijos que permitan alcanzar a "una fertilidad a nivel de reemplazo", y a los fanáticos del evangelio económico que exigen renovar el ataque contra los pobres con sus recetas y principios neoliberales económicos, políticos y sociales. Sin embargo, estos críticos de los horribles estragos causados por el neoliberalismo, al mismo tiempo no reconocen una alternativa; una alternativa que vaya al menos más allá de los prudentes, pero yo diría en gran parte vacíos principios pluralistas liberales. Hasta aproximadamente mediados de los noventa, yo mismo me encontraba en igual dilema, y consideraba que la lucha estaba focalizada en la democratización de la esfera pública. Pero desde entonces he sido un defensor incondicional de la educación como un medio para promover el socialismo, o sea, para lograr un mundo que esté fuera del proceso de valorización del capital o, en otras palabras, fuera de la forma valor del trabajo.

He descrito al capitalismo y la democracia como dos ladrones que planifican un robo en común y, simultáneamente, intentan robarse el botín el uno al otro. He sido parte del

movimiento por la construcción de un socialismo humanista radical, dedicado a desafiar a la clase capitalista transnacional. Borrando en parte la idea de que el socialismo es cosa del pasado y rescribiendo la pedagogía crítica como una lucha por una alternativa poscapitalista. Haciéndolo, he asumido la posición según la cual el socialismo y los principios socialistas no son letra muerta, sino páginas abiertas en el libro de la justicia económica y social, páginas que aún están por ser escritas o re-escritas por la gente que lucha por transformar nuestra prehistoria capitalista y por construir un orden social realmente igualitario donde, como expresó Marx, pueda comenzar la verdadera historia de la humanidad.

Esto puede hacerse de muchas maneras, pero me he estado concentrando principalmente, aunque no de manera exclusiva, en la ideología crítica, desnaturalizando lo que se supone como inmodificable, desreificando la capacidad humana, des-objetivando la cultura mercantil del capitalismo contemporáneo. He estado tratando de disuadir a los educadores progresistas para que no dependan exclusivamente de una política de derechos humanos asépticamente escindida de la cuestión de los derechos económicos. Y de aligerar los estudios culturales de su textualidad de lo negativo, eso que la profesora marxista Teresa Ebert llama "un lugar de la significancia sin significado y de lo pensante sin pensamiento" que supuestamente llegó en alas del Angel de la Historia para salvarnos del viejo demonio barbado: Karl Marx. Con la llegada del "giro lingüístico" al arte y las ciencias sociales —en una época, desgraciadamente, en la que la lucha de clases se estaba escribiendo en la terminología atomizada de la política de la diferencia, y la diferencia era tratada como diferencia en sí misma— el marxismo ha sido un blanco popular entre los académicos progresistas. Sin embargo, la sustitución de la lucha de clases por la política de la "diferencia" y la "diversidad" allana y vacía la estructura total del antagonismo o conjunto de relaciones de oposición dentro de la estructura jerárquica de relaciones sociales capitalistas. Las relaciones sociales de opresión son, en este caso, disueltas en la diferencia —en relaciones de complementariedad— en vez de subrayar las relaciones laborales o las luchas entre los trabajadores y la clase capitalista. Ebert ha escrito en forma detallada y apasionada, pero también con una claridad prístina, sobre esto. Y también, por supuesto, he desafiado lo que Quijano llama "colonialidad del poder". Admiro mucho el trabajo de Quijano, Mignolo y Grosfoguel, aunque tengo algunas objeciones a ciertos aspectos de su crítica al marxismo. Los educadores, especialmente, necesitan ir más allá de los miedos creados y de la retórica histérica divulgada por lo que llamamos medios corporativos-estatal-militares de comunicación de masas, o simplemente "complejos de poder" y, en lugar de ello, buscar formas de desafiar la represión y la violencia social estructural que aparecen con las nuevas encarnaciones del capitalismo global. En algunos casos podemos frenar y revertir la actual tendencia de los órganos legislativos, ejecutivos y líderes políticos que tanto contribuyen a la inmundicia y a la basura moral que ha llegado a determinar la presente guerra contra los pobres dentro de los Estados Unidos y la lucha contra la clase obrera por parte de la clase capitalista transnacionalizada.

A nivel internacional, desde 1987 he venido visitando a educadores radicales, grupos de estudiantes, filósofos, organizaciones contra-culturales, inconformistas, mediadores y formadores culturales (los más recientes, en Finlandia, Portugal, Grecia, Venezuela, Brasil y Cuba) tratando de incorporar sus mensajes y un amplio e intenso apoyo a una causa transnacional que ayude al desarrollo de un activo movimiento por una alternativa poscapitalista. A diferencia de mi trabajo en la década pasada, ahora indago más profundamente en el terreno de la teoría marxista, con más exigencia y urgencia, intentando crear espacios/lugares en diferentes escalas y registros donde los estudiantes puedan informarse ellos mismos acerca de las oportunidades de resistir más plenamente la geopolítica del imperialismo y comprender cómo forjar nue . vas relaciones sociales de tal modo que puedan reemplazar a las nacidas en el subsuelo violento de los Estados Unidos.

Un subsuelo ponzoñoso que supura un miasma hipócrita de modales sofisticados que flota por todos lados y penetra en la estructura misma de nuestra conciencia a través de los orificios electrónicos que constituyen los centros sensoriales neoliberales de propaganda, propaganda absorbida por una ciudadanía embaucada con el aroma de la "democracia". Todo esto es parte de la geopolítica del imperialismo y determina en gran medida la política interior y exterior de los Estados Unidos y por supuesto impacta en cómo vemos y desarrollamos nuestro rol en tanto ciudadanos educados (en mi caso, un ciudadano del mundo, pues estoy en contra de la mayoría de las diversas formas de nacionalismo) y en tanto cosmopolitas críticos. El nuevo presidente Barack Obama no curará la gangrena en el alma del país. La cuestión va más allá de los Estados Unidos, pues tiene que ver con la clase capitalista internacional, pero este país ciertamente juega un rol principal. A la luz de la invasión "humanitaria" a Irak de la administración Bush y otros crímenes de guerra demasiado numerosos para mencionarlos, de la actual guerra contra los pobres, la salvaje represión a 12 millones de trabajadores inmigrantes y la participación en el derrocamiento de regímenes democráticamente elegidos en todo el mundo, debemos separar del concepto de "democracia" las connotaciones de igualdad ante la ley, libertad de expresión, derecho a la asociación, sufragio universal y autonomía que se le han endilgado durante décadas y reconocerlas como una condición vil que asegura la servidumbre involuntaria del trabajo asalariado, la división racial y de género en el trabajo y el saqueo de los recursos naturales por parte de las potencias imperiales.

Lo que en su momento fue el gran rechazo de la pedagogía crítica a reproducir las ideologías dominantes y sus prácticas inherentes de la educación escolar capitalista y, en un sentido más amplio, del capitalismo globalizado, para asumir en cambio la posibilidad de descolonizar la dimensión conceptual, filosófica, epistemológica y cultural del aprendizaje, ha sido expurgado por la chatura antipolítica del posmodernismo. Mi trabajo se opone a esta apostasía de moda, llevada a cabo por los que una vez denominé vanguardistas "alborotadores de seminario".

Una vez, Gore Vidal proféticamente señaló que el gobierno de los Estados Unidos prefiere que "el dinero público no vaya al pueblo sino a las grandes empresas. El resultado es una sociedad única en la que tenemos libre empresa para los pobres y socialismo para los ricos" y esta verdad es más evidente que nunca con la reciente nacionalización de Fannie and Freddie, donde se puede ver claramente que Estados Unidos es un país donde existe socialismo para los ricos y privatización para los pobres, todo bajo el sol en lo que Nouriel Roubini llama "la gloria del laissez-faire desbocado de la jungla capitalista del Salvaje Oeste"; que ha permitido que la burbuja crediticia más grande de la historia se expandiera sin control, causando la mayor crisis financiera desde la Gran Depresión. De hecho, el socialismo sólo es condenado cuando beneficia a los pobres e indefensos y amenaza a los ricos. Pero los capitalistas se abrazan rápido al socialismo para ricos, que no es realmente más que el capitalismo neoliberal. Pero, por supuesto, esto se llama capitalismo de libre mercado y es considerado como sinónimo de la lucha por la democracia. Es por eso que hoy tenemos democracia para los ricos mientras los pobres son arrojados a un despreciable escenario cuasi-feudal de desesperada lucha de todos contra todos. Aquellos cuyo trabajo es explotado para la producción de la riqueza social -o sea, los asalariados- cargan ahora con la mayor parte de crisis económica en los Estados Unidos.

SL: *En la entrevista "Pedagogía y Praxis en la Era del Imperio" (que es también el título de uno de tus libros), publicada en el otoño de 2007, sostienes que la pedagogía crítica revolucionaria opera desde la concepción de que la base de la educación es política y que tenemos que crear un espacio donde a los estudiantes se les brinden recursos para imaginar un mundo diferente, por fuera de la ley del valor del capitalismo. ¿Podrías describir qué tipo de espacio en particular*

tienes en mente? ¡Puedes definir el momento de lo revolucionario en la pedagogía crítica?

PML: El momento de lo revolucionario. Me gusta et término. Supongo que hay tantos momentos revolucionarios como educadores críticos existen. Permíteme terminar la respuesta ofreciendo algún contexto teórico. En un artículo reciente he expresado este dilema y desafío diciendo que si bien es cierto que —como muchos posestructuralistas señalan continuamente— estamos semióticamente situados en horizontes hermenéuticos, divididos en posiciones de raza y género por relaciones influidas por el poder y ampliadoras del mismo, de privilegio asimétrico, alineados geopolíticamente y cuadriculados socio-culturalmente en el espacio social, también es verdad que el poder totalizador del capital ha creado una matriz global de explotación en la cual todos esos antagonismos se valorizan en relación con la venta de fuerza de trabajo humana en el mercado mundial, donde, como cerdos alimentados a la fuerza, cegados y mutilados preparándolos para el consumo masivo, hombres y mujeres son conducidos al matadero del capital y colgados de los ganchos de la pobreza y las deudas. Con esto quiero decir que seguramente no se dejará de investigar solemnemente nuestra heterogeneidad étnica y las temporalidades heterodoxas que impulsan nuestra subjetividad. No me opongo a esto, ni a las cuestiones relacionadas con la construcción de identidades fronterizas que escapen a los lineamientos de la episteme eurocéntrica. Todo esto es bueno y está bien. Pero no debemos olvidar que el poder totalizador del capital impone constricciones constitutivas en que se forman las subjetividades. He argumentado que esto puede ser visto como una forma de consentimiento controlado, hecho posible gracias a la producción de amnesia social generada y aplicada por los medios corporativos y la psicología profunda, que disfraza tos mecanismos de propaganda mediática bajo la forma de un libre mercado de ideas... donde et único queso gratis que se puede conseguir está en la trampa para ratones. La democracia se ha convertido en un sinónimo de lucro, que impuso un retroceso del poder sindical y el vaciamiento generalizado de la socialdemocracia, no por medio de una dictadura militar sino por un torrente sinfín de maldiciones y execraciones contra los movimientos de izquierda y los análisis marxistas que se ocupan de la totalidad de las relaciones sociales capitalistas y abordan cuestiones relativas a la universalidad. Estamos inmersos en una cultura popular directamente saturada por un sinfín de espectáculos destinados a desviar la atención de cuestiones y debates políticos sustantivos y orientados hacia el proselitismo, buscando crear silencios cómplices con los estragos del expansionismo de las corporaciones y el imperialismo. En nombre de los santísimos actos de consumo, los medios de comunicación estatales —impulsados por las turbinas de la bajeza moral— no sólo no resisten a la completa absorción de la esfera pública por la lógica del capital, sino que la promueven activamente. En otras palabras, con el pretexto de atacar la alienación producida en el trabajo y de hacernos ciudadanos más críticamente informados, los medios de comunicación promueven activamente dicha alienación.

Para abordar estas y otras cuestiones relacionadas, la pedagogía crítica necesita ser renovada. Efectivamente, necesita ser puesta cara a cara con el momento de lo revolucionario. Ahora tiene que interesarse en el problema de la reafirmación de la acción humana y de hallar formas de organización que faciliten el desarrollo humano y la praxis revolucionaria. Los pedagogos progresistas (o sea, liberales de izquierda) a menudo han hecho estragos al subordinar la praxis al reino de las ideas, de la teoría y del régimen de la episteme. Pero la pedagogía crítica socialista reconoce el papel fundamental de la acción política pública, lo que denominamos "pedagogía pública". Es una pedagogía de la praxis revolucionaria. Y aquí quisiera argumentar a favor de una pedagogía anticapitalista descolonizante. Ya he hablado de una pedagogía anticapitalista, ahora permíteme explicar qué quiero decir con pedagogía descolonizante. Un enfoque pedagógico descolonizante apoya iniciativas progresistas como la reducción

del tamaño de los cursos; la reducción del impacto ambiental de los establecimientos escolares; terminar con el *school traking* [sistema de división del alumnado en grupos por niveles de aptitud]; la creación de escuelas a escala humana en las comunidades o tan cercanas a éstas como sea posible; la cooperación entre las escuelas y las autoridades locales en lugar de la competencia en el mercado; un fuerte aumento del presupuesto educativo; dar más poder a las autoridades locales para redistribuir los recursos y participar en el desarrollo de políticas y prácticas antirracistas, antisexistas y antihomofóbicas, y políticas igualitarias destinadas a ayudar a lograr resultados educativos más iguales, independientemente de la clase social, el género, la raza, la orientación sexual o discapacidad; y un plan de estudios orientado a la cooperación socialista y la justicia ecológica. Pero también va más allá de estas iniciativas. La descolonización de la pedagogía en esta instancia no sólo significa desarrollar estrategias de aula diseñadas para impugnar las políticas y prácticas neoliberates, et imperialismo y el militarismo; también se refiere a la elaboración de un lenguaje crítico con el que desafíe fundamentalmente la concentración del poder estatal y de las corporaciones, tanto a nivel transnacional como local. Dicha pedagogía está orientada para entender la sociedad como una totalidad forjada en lo que Aníbal Quijano llama *colonialidad del poder.* Los educadores descolonizadores deben saber que et concepto de globalización, por sí solo, es inadecuado para comprender al imperialismo político y económico, las guerras de conquista y el interés del imperio. La descolonización de la pedagogía por la que abogo reconoce que con el ejercicio de los medios neocoloniales de explotación a otros países (tal como los capitales estadounidenses y otros han hecho con la fuerza de trabajo de las poblaciones locales, metiéndolas en el mercado mundial del trabajo), los medios de comunicación y cultura en general constituyen también medios para asegurar el consentimiento de las mayorías populares por la clase capitalista transnacional que busca consolidar sus actividades lucrativas. Una importante premisa para la explotación económica es la subordinación subjetiva de las mayorías populares a través de la educación, el entretenimiento, la literatura y el arte. Estas estrategias de subordinación pueden verse más claramente con una pedagogía descolonizadora que emplea medios críticos de alfabetización tal como lo sugieren filósofos como Doug Kellner.

Las prácticas pedagógicas descolonizadoras son fundamentalmente *actividades,* más que una contemplación de conceptos abstractos; están diseñadas para socavar el imperio, creando conexiones entre tos sentimientos subjetivos de alienación que experimentan los estudiantes y una comprensión de su ubicación objetiva en la división social del trabajo. En otras palabras, el proyecto de descolonización implica una lucha histórica concreta y no una lucha por una utopía abstracta. Implica dar oportunidades a los estudiantes para aprender algunas de las herramientas cuantitativas y cualitativas básicas de los sociólogos y activistas urbanos, para realizar análisis y proyectos en sus propios barrios y comunidades y en las escuelas mismas. Más fundamentalmente, la descolonización de la pedagogía es la creación de una identidad histórica mediante la comprensión de los orígenes del sistema que produce la alienación y la enajenación que experimentan los estudiantes. Al ayudar a los estudiantes a analizar cómo los síntomas de su alienación se relacionan con las condiciones objetivas de la sociedad de clases, tos maestros contribuyen a abrir una relación entre los estudiantes y el presente histórico. El objetivo general es socavar la relación social establecida entre las clases, individuos y grupos, así como los sistemas estatales sobredeterminados de significado hasta tal punto que sea posible redefinir qué significa ser humano fuera de las restricciones represivas del Estado. Lo que está en juego aquí es algo más que seguir una metodología: es desarrollar el carácter histórico del ser social. Por ejemplo, algunos educadores radicales como Jeff Duncan-Andrade y Ernest Morrel están enseñando a estudiantes del colegio secundario a convertirse en sociólogos radicales que puedan analizar sus propios colegios como instituciones de

dominación, colonización y control social. Ellos llaman a su enfoque "pedagogía del *thug life*",[4] al estilo del fallecido artista del hip-hop, Tupac Shakur. Aquí la pedagogía crítica constituye los cimientos de una relación con otras personas y al hacerlo ayuda a continuar su propia odisea de lucha contra los obstáculos del miedo, la ignorancia y la inseguridad. Tupac Shakur que murió a los 25 años solía llamar a la lucha juvenil contra la opresión como "rosas que crecen desde el asfalto". De acuerdo a Duncan-Andrade, "ellos son tos únicos que ponen en evidencia lo malo del dominio de la sociedad manteniendo vivo el sueño de una sociedad mejor creciendo a pesar del frío, insensible e indiferente ambiente del asfalto. Los estudiantes de Andrade crean *"block-umentaries"* donde grupos de estudiantes organizados por barrios documentan cómo se utilizan las herramientas históricas, sociológicas, psicológicas y educacionales de la opresión para mantenerlos sometidos a ellos y a sus familias. Por supuesto, al hacer todo esto, es importante también tratar de imaginar lo que podría ser en la práctica, en las calles, un proyecto poscapitalista, cómo se vería al nivel del sistema y de la estructura, los aparatos del Estado y el mundo de la vida. Estos son los desafíos que, como educadores, tenemos que enfrentar.

SL: *La realidad contemporánea está contaminada con la ideología capitalista neoliberal del valor, que el actual sistema mundial no tiene intenciones de cambiar. ¿Cómo podemos hacer para, por un lado hacer más visible y comprensible este proceso para los demás y por el otro para descontaminarlo?*

PML: Bueno, antes que nada tenemos que reconocer lo que acabas de señalar: et actual sistema no tiene la menor intención de cambiar. Entonces ¿qué sentido tiene realizar un riguroso y detallado trabajo analítico y una investigación sofisticada y seria sobre el capitalismo neoliberal si no va a hacer mella en el sistema? Necesitamos dejar de ser académicos y comenzar a ser activistas. Hace un año me pusieron a la cabeza de una lista hecha por un grupo de extrema derecha conocida como los "treinta cochinos", denunciado como el profesor más peligroso de la UCLA (Universidad de California, Los Ángeles); el responsable de esto —un grupo pro-Bush- ofreció 100 dólares a los estudiantes que me grabaran secretamente y 50 dólares para leer los apuntes que tomaban de mis clases (o de las clases de otros profesores de izquierda). La historia trascendió internacionalmente por su similitud con el macartismo, y fue caracterizada como un macartismo renaciente relacionado con el ataque a los derechos civiles por parte de la camarilla de Bush. Esto habría sido mucho menos probable antes del 11 de septiembre de 2001. Creo que esta erosión de los derechos civiles y el desplazamiento hacia et fascismo aquí, en EE.UU., ha puesto realmente al descubierto que tenemos una grave amenaza a la libertad académica. Tenemos que reconocer que las ciencias sociales mismas han contribuido a paralizar a los académicos: no es mucho lo que se puede hacer estando sepultados en un sistema de modernidad liberal, con el individualismo liberal y una doctrina económica neoliberal. Como señala Takis Fotopoulos, la concepción negativa de la libertad inserta en ta democracia liberal —es decir, libertad entendida como ausencia de limitaciones— habiendo sido abstraída de su base económica lleva a una erosión de las "libertades formales". Estas están siendo quitadas ahora en tos regímenes semitotalitarios de Occidente, en tanto la sociedad heterónoma en ta que vivimos es usurpada por elites que sirven a la clase capitalista internacional. No nos engañemos, la educación ayuda a las elites a intentar controlar a las mayorías populares; no sólo la educación en las aulas sino la práctica educativa más amplia que tiene lugar en el ámbito de la comunicación.

4 Thug life: literalmente “vida de matón”, alude en realidad a alguien que, careciendo de todo lo necesario para ser exitoso, remueve los obstáculos que enfrenta hasta lograr sus metas. En la teoría de la humanización desarrollada por Tupac THUG LIFE era también una acrónimo: The Hate U Gave Little Infants Fucks Everyone: el odio que transmitiste a los niños jode a todos.

Estoy hablando de la pedagogía permanente de los medios de comunicación corporativos, aprovechándose evidentemente, de la democracia representativa. Así pues, utilizando los términos de Foutopolis, tenemos que luchar por una sociedad autónoma en la que el espacio público abarque todo el cuerpo ciudadano y donde podamos ejercer una democracia directa (él la denomina "democracia inclusiva") en la que las decisiones a nivel macro (o sea, las decisiones económicas y políticas) estén incluidas en un marco institucional con una distribución equitativa de poder económico y social entre los ciudadanos. Estamos ante diferentes concepciones de libertad: no la libertad de las limitaciones, sino la libertad de lograr la autodeterminación y la participación en las actividades reflexivas y deliberativas de la sociedad y de dar un contenido sustantivo a la esfera pública. ¿Cómo podemos crear una sociedad de individuos autónomos? Necesitamos ir más allá de la sociedad jerárquica moderna. Como educadores, no podemos dar por sentado el sistema social existente. Y esto significa luchar en nuestro trabajo, no sólo contra la comercialización de la investigación científica sino contra el racionalismo objetivista (que pretende imponer la neutralidad del conocimiento) de la ciencia, así como también contra el relativismo posmoderno, como sostiene Fotopoulis. Teresa Ebert y otros nos han prevenido contra las prácticas pedagógicas desarrolladas por el post-estructuralismo de vanguardia, que teoriza la experiencia en relación con el trauma, et deseo y las relaciones afectivas en general como si estas relaciones estuviesen asépticamente escindidas de las relaciones de clase, reemplazando de este modo un análisis conceptual de la totalidad social por narrativas pedagógicas liberadoras basadas en estrategias afectivas locales, estrategias que sirven involuntariamente como coberturas epistemológicas de las condiciones económicas que ayudan al sujeto a sobrellevar las relaciones materiales objetivas de explotación. De modo tal que las más progresistas prácticas pedagógicas son poco más que estrategias que ayudan a los estudiantes a aceptar at capitalismo en vez de transformarlo. Esto lleva, en última instancia, a una deshistorización de la vida social y desvía la atención de la forma en la que todos los seres humanos que pueblan las sociedades capitalistas están implicados de alguna manera en las luchas de clases internacionales y en la división social del trabajo.

SL: *La producción de pasividad es una estrategia llevada adelante por el sistema neoliberal para producir apatía social y política. En este contexto, ¿cómo podemos luchar contra la producción de pasividad y cómo podemos (re)activar una sociedad ya pasiva para que pueda cambiar el actual sistema neoliberal?*

PML: Bueno, en primer lugar, necesitamos liberarnos a nosotros mismos de la bete nóir de los progresistas —el positivismo—, que en realidad sustenta gran parte de la obra de los educadores progresistas. Uno de los principios cardinales del positivismo (que puede ser rastreado hasta Hume e implica una síntesis de idealismo y empirismo) solemnemente proclamado como un antídoto contra la creencia metafísica en una razón innata es que, debido a que todo el conocimiento se deriva de los sentidos y estar mediado por nuestras experiencias subjetivamente concebidas a través de distintos sistemas conceptuales o sistemas de inteligibilidad, los objetos que contemplamos nunca pueden ser conocidos realmente. En otras palabras, nuestra experiencia subjetivamente concebida media la realidad, a la que nunca podremos conocer objetivamente sino sólo de modo aproximado, a través de un sistema de mediaciones que constituye una barrera insuperable, un necesario muro de mistificación. Esto ha dado lugar a una teoría pasiva del conocimiento, a través de una doctrina de la experiencia que rechaza la comprensión del mundo como un todo y se asemeja a un solipsismo vacío, donde la realidad es reducida a un conjunto de afirmaciones formales o lógicas (lo que conduce a la existencia de conceptos porque ellas son creídas). John Hoffman ha bautizado a esta postura como "positivismo con rostro izquierdista".

Podemos ver esta posición reflejada en las opiniones de los relativistas culturales vulgares, que creen que no existe ninguna verdad real en lo referido a los valores, que no hay valores de una cultura que sean mejores que los valores de otra cultura y que no hay bases para juzgar el valor de una cultura con respecto a otra. Los valores serían compromisos subjetivamente tomados por determinados grupos de personas y no verdades objetivas; en otras palabras, sólo son lo que diferentes culturas toman por cierto. La cuestión de los valores culturales y de cómo ese relativismo vulgar conduce a la imposición del subjetivismo occidental que puede a su vez llevar a lo que Grosfoguel llama genocidio epistémico o "epistemicidio", la discutiré más adelante. Mi posición es hegeliano-marxista, en el sentido de que creo que no podemos entender adecuadamente fragmentos aislados de la experiencia sin el todo, lo absoluto. Necesitamos preguntar qué hace posible la experiencia, por qué ciertas experiencias importan más que otras y cuáles son las condiciones de posibilidad para ciertos tipos de experiencia, y las leemos dialécticamente contra lo absoluto. Pero aquí debo hacer una salvedad. Quijano nos advierte que cuando pensamos acerca de la totalidad, o totalidad socio-histórica, tenemos que evitar el paradigma euro-céntrico de totalidad. Podemos hacerlo pensando en la totalidad como un campo de relaciones sociales estructurado por la integración heterogénea y discontinua de diversas esferas de la existencia social, cada una de las cuales está a su vez estructurada por sus propios elementos históricamente heterogéneos, temporalmente discontinuos y conflictivos. Sin embargo, cada elemento posee alguna autonomía relativa y puede ser considerado una particularidad y una singularidad. Pero se mueven dentro de la tendencia general del todo. No podemos pensar una totalidad como una estructura cerrada. El cambio afecta los componentes en un campo histórico de relaciones sociales de un modo heterogéneo y discontinuo, y la historia no se mueve de un todo homogéneo y continuo a otro. Necesitamos evitar la percepción de la totalidad como se la ve, por ejemplo, desde Europa, y sí, podemos verla en términos tales como "precapitalista", "preindustrial" o "premoderna". Como señaló Ramón Grosfoguel en un reciente taller en el que participamos, la denominada "acumulación primitiva" ha existido siempre en América Latina, pero hizo falta que David Harvey recientemente centrara la atención en este concepto con su excelente trabajo sobre acumulación por despojo.

Creo que es importante hallar un camino para iluminar las relaciones de los seres humanos bajo el capitalismo que pese a ser ilusorias son tomadas como naturales y, haciendo esto, crear una teoría del conocimiento más "activa". No podemos tener una política activa construida sobre una teoría del conocimiento pasiva. Esta es una de las principales cuestiones. La actual preocupación pedagógica tiene que ver con la "experiencia" oculta de los seres humanos, mostrar que los hombres y las mujeres son ellos mismos los creadores de estos hechos sociales y con el hecho de que no hay razones sostenibles por las que tengamos que aceptar la ingenua aunque quizás históricamente inevitable ilusión de la inviolable y persistente necesidad del capitalismo como la verdad. Es por ello que, por ejemplo, rechazo la posición de Laclau y Mouffe, que niegan que el mundo material posea algún tipo de significado por fuera de la articulación discursiva, puesto que presupongo que hay intereses materiales reales que pueden y deben ser articulados. Por supuesto, at mismo tiempo rechazo el concepto de totalidad como un esquema a priori abstracto impuesto como un molde prefabricado a la realidad. Por supuesto también estoy de acuerdo en que et marxismo puede ser utilizado mal, de manera militante o dogmática, pero no puede ser descartado de manera ilógica en base a que constituye una teoría universal. Lo profundamente objetables es que sea conducido por el espíritu de la autoafirmación y la totalidad de un modo tal que marginaliza, demoniza y excluye otras culturas. Si este es el absoluto hegeliano al que nos enfrentamos, entonces necesitamos ir más allá de él. Y muchas corrientes del marxismo, como la tendencia humanista marxista, to han hecho.

Asimismo, no creo que en el análisis del materialismo histórico los actores humanos se reduzcan a un determinismo unidimensional en el cual la historia se repite con cristalina inevitabilidad. Esto es, no creo que los seres humanos sean relegados a un rot pasivo en el que sean arrastrados por una rápida corriente consistente en leyes históricas del movimiento, natural y necesario. Rechazo de plano semejante tipo de materialismo mecánico, así como rechazo por otra parte la post-marxista contingente y radical indeterminación de lo social. Necesitamos desarrollar un materialismo activo que no acabe en una serie de falsos dualismos como, por ejemplo, seres humanos / naturaleza, o individuos / sociedad. Necesitamos una pedagogía de lo que he llamado "hacer la historia", que es una práctica revolucionaria, que desafía la habilidad del capitalismo para invertir nuestra capacidad de autorreflexión de modo tal que nos impida entender los orígenes del capitalismo. Como señalaron Teresa Ebert y otros, la contemplación pasiva no es suficiente para alterar las condiciones en las que tos seres humanos entran de manera independiente de su voluntad. Por el contrario, los seres humanos deben trabajar para humanizar las condiciones y circunstancias que les dan forma a ellos mismos. Necesitamos algo más que principios abstractos con los cuales luchar por la justicia social, así como para guiar la lucha contra el racismo y el sexismo o a favor de un accionar sensible a las cuestiones ecológicas para vivir en armonía con el planeta. También debemos desafiar y trasformar las circunstancias materiales que aparentemente están más allá de nuestro control, y esto significa desarrollar una pedagogía de la lucha de clases. Alcanzar la libertad no es un acto de trascender la realidad sino de reformarla activamente, tal como lo ha señalado Michael Lebowitz. De modo similar, la verdad no es una descripción de to que es, sino de lo que necesita suceder. En esto estamos en deuda con marxistas clásicos como Teresa Ebert y Mas'ud Zavarzadeh por ayudarnos a escapar del mundo debilitante del subjetivismo y el voluntarismo.

Ahora, ¿qué quiero decir cuando digo "lucha de clases"? Bueno, creo que es algo más que una lucha económica entre los poseedores y los desposeídos. Es una lucha política dirigida contra el Estado (aquí es creada la clase hegemónica por medio de un sistema de alianzas de fracciones de clase que puede unificar mejor el bloque de poder). Y ganar la batalla por la democracia significa mucho más que desarrollar una repugnancia ética por la explotación; significa trabajar activamente para ponerle fin. El Estado no es un lugar neutral, no es una región autónoma que flota milagrosamente por encima del sucio mundo de los antagonismos de clase. Muchos educadores progresistas no se dan cuenta de esto y con su negativa a ir más allá de reclamar la esfera pública y adoptar una anémica y abstracta concepción de la democracia y la libertad, involuntariamente reflejan la cara izquierdista de la clase capitalista donde se crean y preservan las apariencias mientras se deteriora la realidad. Aquí vemos al Estado como un sitio donde los mecanismos para ganar consenso son fundamentales, y donde el proceso de legitimación consiste en una lucha de grupos que compiten con distintos intereses sociales, económicos y políticos. Pero se puede luchar por zonas semiautónomas de confrontación donde puedan tomarse e impulsarse las alternativas al capital, y este es el papel del educador en una clase de descolonización.

Es importante señalar que el concepto del materialismo aquí expuesto y mi creencia en un mundo exterior a nuestros pensamientos y experiencias, de ningún modo niega la "objetividad entre paréntesis" mencionada por Walter Mignolo, pues rechazo una ontología exclusiva y trascendental que resulte inhóspita para otras ontologías o para observar nuestros propios actos de observación. Mi defensa de una universalidad de la justicia social (y el socialismo) para todos —creando condiciones de posibilidad para la libertad de las necesidades para todos— de ningún modo rechaza la pluralidad de saberes. De hecho, afirma la legitimidad del saber descalificado por el poder imperial de la epistemología eurocéntrica. Pero, al mismo tiempo, no estoy dispuesto a renunciar a un

marxismo humanista, a conocer el mundo mediante experiencias coherentes con otras experiencias y acciones coherentes con otras acciones, con acciones protagónicas en y sobre el mundo, un mundo en el que to social es tanto condición como resultado de la intervención humana. Y también significa que no estoy dispuesto a abandonar la lucha por el socialismo. Luchamos por la simultaneidad de los derechos universales e individuales. Haciéndolo, no privilegiamos la idea de cultura como un sistema de significantes, sino como una forma de integración en la materialidad de la vida social. Y al hacerlo, no podemos derogar el sentido normativo de lo que constituye la opresión, la consideramos como una idea regulativa. Es por esto que estoy de acuerdo con que podemos defender un relativismo cultural epistémico (en un sentido serio, y no en el vulgar) con el argumento de que no hay acceso privilegiado a la verdad y de que no hay correspondencia directa entre un objeto y su representación. Y al mismo tiempo me opongo a un relativismo evaluativo según el cual no existen fundamentos, fundamentos racionales, para promover algunas creencias mas que otras (y to hacemos a través del diálogo respetuoso con otras culturas, esto es, respetando el carácter no subjetivo de sus valores). No podemos caer en la trampa de asumir todas las creencias o argumentos como igualmente válidos. Necesitamos una idoneidad explicativa o racionalidad evaluativa al tomar decisiones acerca de los distintos valores, y to hacemos en relación con el mundo material, con cosas que existen independientemente de nuestros intentos de explicarlas o dar cuenta de ellas. Y no imponemos esta matriz de evaluación desde nuestra propia ubicación epistémica y geopolítica occidental.

Al mismo tiempo, siguiendo a Aijaz Ahmad, necesitamos nuevas formas políticas que constituyan a los sujetos humanos tanto en su heterogeneidad como en su universalidad. No podemos abandonar el desafío de la universalidad, de los derechos universales, como base de la solidaridad y la lucha. Por supuesto, necesitamos luchar para asegurar que esa universalidad no sea representativa de la burguesía masculina,

heterosexista, imperial, colonialista cristiana, pero podemos hacerlo sin derogar el concepto de universalidad. Podemos lograrlo sin hacer de esto una filosofía ontológica del poder que eclipse lo transontológico y que derogue nuestra responsabilidad radical con los otros en las más debilitadoras formas de amnesia social (cosas como las que vimos durante el gobierno de Bush en los EE.UU.). El principio de la diferencia no puede proporcionarnos las normas que nos obliguen a respetar la diferencia de los otros, como ha señalado Kenan Malik cuando dice que si bien la diferencia puede surgir de la igualdad, la igualdad no puede surgir nunca de la diferencia. Todos los universalismos son sucios, señala Bruce Robbins, y con esto quiere decir que las normas universales llegan en condiciones de desigualdad de poder. Pero también señala que solamente sucios universalismos nos ayudarán contra los poderes y agentes de otros aún más sucios. De manera similar, no podemos abandonar todas las nociones de esencia, de algo que está más allá de la apariencia, porque si lo hacemos —si privilegiamos el concepto de diferencia— entonces la sola noción de apariencia se convierte en evidencia de que hay diferentes categorías de humanidad que tienen poco o nada en común, o que son inconmensurables. Si lo hacemos, caemos en la misma lógica de la teoría racial positivista, que deduce la categoría de razas de la mera apariencia de la piel, el cabello y los huesos. La aprehensión respecto de la diferencia formal se traslada a una explicación de la existencia de categorías ontológicas diferentes. Este es un movimiento peligroso, y creo que es igualmente peligroso el rechazo de todo humanismo, un rechazo que obedece a la idea de que la modernidad en sí conduce a la aniquilación del otro. La barbarie del siglo XX, como señala Kenan Malik, es no tanto la consecuencia de la modernidad como un producto específico de las relaciones sociales capitalistas.

Me opongo a descartar el universalismo sobre la base de su hostilidad hacia la otredad y de sus eurocéntricos intentos de imponer ideas eurocéntricas o euro-americanas de racionalidad sobre otros pueblos. Por supuesto, creo

importante criticar el falso reclamo de universalidad inherente en lo particular europeo, por supuesto. Sin embargo, estoy de acuerdo con Eagleton cuando afirma que la intelligentsia posmoderna occidental del "primer mundo" ha confundido "sus propias dificultades locales con una condición humana universal, exactamente del mismo modo que la ideología universalista que ella denuncia". Quienes están preocupados con la "crisis del humanismo" deben recordar que no es la crisis de todo el mundo (ni siquiera en Occidente). Debemos recordar además que muchas luchas del tercer mundo de posguerra se basaron en la "lógica de la universalidad" y que eso continúa siendo crucial en muchas luchas por la liberación. Algunos podrán descartar esto como tercermundismo eurocéntrico, pero esas luchas podrían efectivamente fijar las condiciones de posibilidad para luchas descolonizadoras. No nos engañemos: los principios humanistas pueden ser coercitivos o liberadores, dependiendo de quién los emplea y con qué fin. Aquí estoy pidiendo una forma de universalismo "no abstracta y no homogénea", como un referente político. Necesitamos distinguir entre un universalismo abstracto que disuelve diferencias importantes entre diversos fenómenos y un universalismo concreto que llama la atención sobre tales distinciones, sosteniendo al mismo tiempo condiciones que son obligatorias para todos.

He escrito en otra parte que el carácter burgués del universalismo de la Ilustración, restrictivo y a menudo peligrosamente destructivo, es un objeto digno y necesario de la crítica, pero atacar la idea misma de universalismo es problemático. Necesitamos tener cuidado con mezclar universalismo con uniformidad, porque los universales pueden ser distintos y localmente diversos. No hay duda por ejemplo de que el colonialismo ha sido inherente al tipo de universalidad que hemos tenido en la mayor parte de la historia del mundo y que la única civilización universal que existe hoy es el capitalismo global. La solución no es deshacerse del concepto de universalismo, sino trabajar para alcanzar una mejor universalidad, y algo de esto puede lograrse luchando por lo que ha sido llamado por Walter Mignolo, Grosdfoguel y otros como "pluriversalidad".

Una alternativa más útil para "descartar universalismos como particularismos enmascarados" es tomar partido por Eagleton, quien escribe que ser socialista es entre otras cosas reconocer que: "la universalidad no existe en la actualidad en nada positivo, en contraposición a un sentido simplemente descriptivo o ideológico. No todos, por ahora, disfrutan de la libertad, la felicidad y la justicia. En parte, lo que impide que esto llegue a ser realidad es, precisamente, el falso universalismo que sostiene que se puede alcanzar mediante la extensión de los valores y libertades de un sector particular de la humanidad, a grosso modo el hombre occidental, a todo el mundo (...) El socialismo es una crítica de este falso universalismo, no en nombre de un particularismo cultural (...) sino en nombre del derecho de todo el mundo a negociar sus propias diferencias en relación con las de todos tos demás". Debo desarrollar más lo que quiero decir. ¿Dónde se ponen en juego las otras culturas? Estoy comprometido con la verdad objetiva de los valores de otras culturas, no rechazo en absoluto el carácter no subjetivo de sus valores. Soy un relativista cultural no en el sentido vulgar de creer a nivel filosófico meta-cultural que los valores culturales son simplemente compromisos sostenidos subjetivamente. Más bien, tomo en serio el peso de la verdad objetiva de otras culturas en el sentido de afirmar que todas las culturas tienen su propio acceso a la verdad, aunque tos valores de otras culturas puedan no ser compatibles con los valores y esquemas conceptuales de mi propia cultura. Hay que estar en guardia contra la imposición de un subjetivismo occidental cristalizado en un universal imperial. Como brillantemente señala Nelson Maldonado-Torres, el capitalismo y el colonialismo han traicionado a los condenados de la tierra a expensas de lo transontológico, esto es, a expensas de la validación de saberes y formas de ser y de la misma humanidad del colonizado, creando condiciones de vida fundadas en una generosidad receptiva, o a expensas de la "altericidad" (un término que Maldonado-

Torres utiliza para formular la prioridad de las relaciones de responsabilidad entre el yo y los otros). La tarea entonces se convierte, desde el punto de vista de Maldonado-Torres, en eliminar lo que llama "la colonialidad del ser" (la normalización de la guerra cotidiana contra los sujetos coloniales que puede hallarse en las ontologías nacionales y en ontologías identitarias, etc.). Él pide eliminar la diferencia sub-ontológica (diferencia ontológica colonial o la naturalización de tos sub-Otros como receptores legítimos de la violencia excesiva) y restaurar el sentido y relevancia de la diferencia transontológica (diferencia producida como un evento formativo en la producción del ser que hace posible la comunicación entre un Yo y un Otro y la constitución de la justicia a través de una relación vertical entre la subjetividad y la alteridad).

Como humanista marxista que encuentra gran valor en los escritos de Hegel, permíteme tomarlo como ejemplo de un filósofo a quien critican muchos multiculturalistas a causa de su innegable racismo y etnocentrismo. Por supuesto, tenemos que rechazar el etnocentrismo y racismo de Hegel. Pero su misma filosofía nos suministra las herramientas para subvertir su propio etnocentrismo y racismo cultural. En su libro, Hegel and the Other, Philip Kain sostiene que para Hegel toda cultura está antes de lo absoluto de modo que lo absoluto es la expresión de esa cultura y esa cultura es la expresión de lo absoluto. Parafraseando a Kain, digo que Hegel cree que la tarea de la filosofía es construir el absoluto para la conciencia y et hecho de que lo construyamos no significa que el absoluto no sea real. Saber, para Hegel, es parte de lo absoluto, de modo que es imposible saber nada, realmente, antes de saber. Entonces, en otras palabras, tenemos que comenzar sin ningún criterio epistemológico porque (como nos recuerdan Kain, Norman y otros) intentar demostrar un criterio epistemológico que pueda decirnos qué podemos conocer y qué no podemos, es una forma de saber y esto presupondría el criterio que se pretende demostrar. Entonces, comenzamos con lo absoluto, esto es, comenzamos con algo no probado y por la abstracción de lo absoluto eventualmente nos damos cuenta de que es imposible, por lo que Hegel nos lleva circularmente de regreso de lo absoluto, de nuevo mostrándonos cómo todo está internamente relacionado, cómo las cosas se constituyen mutuamente, esto es, están constituidas por otras cosas y se funden en el todo, y esto es la teoría de las relaciones internas que planteaba Marx. Cada cultura construye lo absoluto para la conciencia de un modo diferente, y al hacerlo, cada cultura tiene acceso a su propia verdad. Así que este absoluto necesita ser visto como abierto. El espíritu humano sólo puede realizarse a través del espíritu de culturas particulares y, por lo tanto, no debemos ver lo absoluto como algo cerrado y recibir favorablemente la diferencia cultural atractiva. De hecho, lo absoluto exige su propia subversión. No podemos dejar que el absoluto sea un enorme poder totalizador vinculado a las aventuras imperiales occidentales, por lo que necesitamos incitar la diferencia dentro del absoluto. El absoluto que es verdadero para sí para una cultura particular necesita ser verdadero en sí y para sí. No puede ser un absoluto en sí y ser un absoluto para una cultura particular. De tal modo, soy un relativista cultural en el sentido que describe Kain, en lugar de un relativista vulgar. Soy un relativista cultural que niega que el relativismo cultural sea un término que se autorrefuta en la medida en que afirmo que la conciencia se desarrolla dentro de un contexto cultural específico y en una época o coyuntura histórica específica.

Dicho esto, también se da el caso de que la cultura pueda encarnar o integrar la verdad. Rechazo la existencia de una estación o plataforma espacial por encima de la cultura, algún tipo de punto de vista desde la nave Death Star, donde el emperador, envuelto en la capucha de color rojo sangre de la epistemología occidental, descansa por encima de la cultura y mira con los ojos de un Dios supercultural y una especie de gancho desde el cielo, o una plataforma de observación anidada en las alturas metafísicas del Monte Olimpo, o un sistema neutral de coordenadas comunes fuera de la Matrix desde et cual transvalorar todos los significados generados por et universo y que pronuncia un juicio indudable sobre

toda convención. En cualquier caso, es poco probable que culturas diferentes sean completamente inconmensurables, puesto que diferentes sistemas de inteligibilidad o diferentes sistemas conceptuales pueden brindar alguna traducción de una cultura a otra. Dudo mucho de que toda la verdad pueda ser captada dentro de un sistema de inteligibilidad, al menos captada en forma consistente. Necesitamos respetar otros sistemas conceptuales, otras perspectivas porque ningún sistema por sí solo puede captar todas las verdades. No he renunciado a la traducibilidad. Paulo Freire me dijo una vez —durante una conversación que tuvimos acerca de la traducción de la alta teoría en la práctica del aula—, que era ¡mportante traducir su obra en el contexto específico donde yo estaba parado, donde me localizaba como profesor y mis alumnos estaban localizados como alumnos. Me dijo que mi trabajo era un trabajo de traducción, de traducir su lenguaje filosófico, un lenguaje que impactó a profesores en diversas configuraciones pedagógicas para que pudiesen ofrecer espacios de oportunidad donde tuviese lugar el aprendizaje crítico. Que no debería imponer simplemente su concepción sobre el saber a mis alumnos, lo que sería una forma conceptual/cultural de imperialismo. Nuestros malentendidos con individuos de otras culturas no significan que esas culturas sean inconmensurables. Después de todo, nuestros sistemas conceptuales pueden ser diferentes, y podemos encontrar que esos sistemas son incompatibles o inconsistentes o ambas cosas, pero siempre existe la posibilidad de traducción, no importa cuán limitada sea. No estoy proponiendo una obligación moral de tolerar a otras culturas, quiero ser claro en esto. Necesitamos otros fundamentos para atacar a la intolerancia. Tenemos que abordar otras culturas para comprendernos mejor a nosotros mismos y a los otros, nuestra interdependencia y obligaciones mutuas de unos con otros, y el mundo como totalidad.

Nos ocupamos de los valores y sistemas de creencias de otras culturas, no en un sentido vulgar para concederles sóo méritos subjetivos y negándoles cualquier validez no subjetiva. Nos ocupamos de ellos abrazando un concepto de verdad. Como señaló Kain, si creemos que todos los valores son compromisos subjetivamente sostenidos y no constituyen verdades objetivas, entonces caemos en la trampa del subjetivismo vulgar, y esto lleva inevitablemente a la violencia epistémica. Necesitamos un compromiso con la verdad objetiva de otros valores culturales. Todas las culturas tienen acceso, su propio acceso, a la verdad. El rechazo del carácter no subjetivo de los valores de otras culturas (es decir, considerando sus puntos de vista como solamente otra posición entre muchas posiciones sin ningún valor de verdad) equivale a la imposición del subjetivismo occidental. Hegel, por supuesto, es etnocéntrico; pero Kain argumenta persuasivamente que su sistema nos brinda la posibilidad de subvertir su etnocentrismo. Hegel fue también racista y aunque Kain sostiene que no fue un racista teórico o científico, ciertamente debe ser condenado por su ranking de los diferentes grupos étnicos con respecto a su participación en lo absoluto y por su punto de vista sobre la superioridad europea. Esto es simplemente indefendible. La ignorancia de Hegel respecto de África es asombrosa y su visión de los aborígenes americanos debe ser criticada y denunciada (véase su ranking de culturas en Filosofía del espíritu) ya que no sólo describe el etnocentrismo, el imperialismo y el racismo occidentales sino que en realidad lo respalda. Kain escribe que en su ranking de razas superiores e inferiores Hegel rechaza una justificación científica de su ranking. Las esencias raciales, que residen para Hegel en la mente o espíritu, son educables y no invariables. Esto y el hecho de que Hegel incluye razas diferentes como siendo parte de la construcción de to absoluto, no significa que debamos perdonarlo por su racismo y etnocentrismo, sino significa que debemos mirar el sistema de Hegel como un modo de subvertir a Hegel. Al respecto, Kain sugiere que necesitamos ver la exclusión de Hegel de otras culturas desde una perspectiva dialéctica: todas contienen la verdad, en otras palabras, el espíritu del mundo no pertenece a ninguna nación individual. Queda un exterior a la epistemología

occidental en el sistema filosófico general de Hegel. De esta manera, Hegel invita a una subversión de su propia narrativa del ranking cultural ya que, de acuerdo con Kain, Hegel se ha comprometido con la heterogeneidad y no se centra en la pureza racial. Es importante tener en cuenta que Hegel no desea un mundo único de la cultura, es un pluralista de corazón, no trata de absorber otras culturas dentro de un universal abstracto. Innegablemente, Hegel a nivel filosófico meta-cultural, es etnocéntrico. Pero su sistema lleva dentro de si un mecanismo para subvertirse a sí mismo.

SL: *Aníbal Quijano, en su texto Colonialidad del poder, eurocentrismo y Latinoamérica, escribió que, históricamente, sólo mediante la colonización de las Américas pudo consolidarse el capital y lograr un predominio global estableciendo el nuevo orden mundial conocido como capitalismo. ¿No es interesante y sorprendente que después de quinientos años del moderno sistema mundial la nueva revolución socialista esté en realidad sucediendo precisamente en América Latina, que es probablemente una de las áreas geográficas más explotadas donde el colonialismo a través de siglos permitió la expansión del capitalismo (globalmente) hasta ahora? Permíteme seguir con otra pregunta. Está claro que si queremos construir otra perspectiva (y no sólo la capitalista) tendremos que participar en una lucha contra la estructura actual del poder en todos los niveles sociales. La lucha contra esta hegemonía ya está en curso, pero parece que todavía se encuentra un poco dispersa (estructurada en diferentes campos teóricos). ¿Trabaja la pedagogía crítica radical junto con otros importantes proyectos de desvinculación, como la descolonización (W. Mignolo), y piensas que es la hora para que tenga lugar una revolución histórica a escala global?*

PM: Admiro mucho la obra de Quijano y la de Walter Mignolo. Es necesario que se tos lea en mi ámbito de educación, y por supuesto también en otros campos. Y por supuesto es muy importante y diría que se necesita con urgencia la obra de Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel y Nelson Maldonado-Torres. Pero mencionaste a Quijano. Bueno, por ejemplo, Quijano llama la atención sobre la producción de un sistema mundial de clasificación, no existente antes del siglo XVI, y argumenta hábilmente que las formas previas de dominación (por ejemplo, las cuestiones de género), fueron luego reconfiguradas alrededor de un nuevo sistema de clasificación racial. El conocimiento y la sociedad fueron organizados alrededor de la categoría de raza (una precursora del eurocentrismo) en la misma medida en que fue naturalizada la división del trabajo misma. Con la ayuda del capitalismo, la idea de raza ayudó a estructurar la población del mundo en un orden jerárquico de seres humanos superiores e inferiores y llegó a ser una idea central para crear y reproducir la división internacional del trabajo, incluyendo el sistema global del patriarcado. Quijano tiene razón cuando afirma que "la dominación es un requisito para la explotación y la raza es el más efectivo instrumento de dominación que, asociado a la explotación, sirve como clasificador universal en el actual modelo global de poder". También hace un aporte importante cuando argumenta que el dualismo y el evolucionismo ubicaron al sujeto europeo como el más espiritualmente evolucionado mientras que las mujeres y los esclavos fueron considerados como los más primitivos, encerrados en su corporalidad. La esclavitud, la servidumbre, el trabajo asalariado y el intercambio comercial recíproco; todo funcionó para producir mercancías para el mercado mundial. Lo que Quijano llama la "matriz de poder colonial" afecta a todas las dimensiones de la existencia social, como la sexualidad, la autoridad, la subjetividad y el trabajo. El profesor de Berkeley Ramón Grosfoguel lo conceptualiza como una totalidad histórico-estructural heterogénea que hacia fines del siglo XIX llegó a cubrir todo el planeta.

Ampliando el trabajo de Quijano, Grosfoguel describe la colonialidad del poder como un entrelazamiento de jerarquías globales múltiples y heterogéneas ("heterarquías") de formas sexuales, políticas, epistémicas, económicas, espirituales, lingüísticas, y raciales de dominación y explotación, donde

la jerarquía racial/étnica de la división europeo/no europeo reconfigura transversalmente todo el resto de las estructuras de poder globales. Grosfoguel argumenta que cuando la raza y el racismo se convirtieron en el principio organizador que estructuró todas las múltiples jerarquías del sistema mundial, las diferentes formas de trabajo que fueron articuladas a la acumulación capitalista a escala mundial fueron asignadas de acuerdo a esta jerarquía racial. El trabajo coercitivo y barato fue llevado a cabo por pueblos no europeos en la periferia y "el trabajo asalariado libre" fue ejercido en el centro. Tal ha sido el caso hasta el día de hoy. Grosfoguel (obra en prensa) señala que contrariamente a la perspectiva eurocéntrica, la raza, el género, la sexualidad y la epistemología no son elementos agregados a las estructuras económicas y políticas del sistema mundial capitalista, sino una parte constitutiva del "paquete" amplio y entramado denominado sistema mundial europeo moderno/colonial capitalista/patriarcal. Esta obra es muy importante para que la estudien los educadores. Necesitamos entrar en diálogo con esta línea de trabajo, estoy de acuerdo. Pero en algunas de las obras basadas en ir más allá del eurocentrismo hay una crítica al marxismo que, pienso, aunque realizan un brillante trabajo de crítica al marxismo de las Internacionales, lo que podríamos denominar "el marxismo del manifiesto", al mismo tiempo ignoran el punto de vista humanista marxista y algunas obras del marxismo clásico realizadas por estudiosos como Teresa Ebert, Mas'ud Zavarzadeh, y educadores tales como Valerie Scatamburlo-D'Annibale, Glenn Rikowski, Mike Cole, Deb Kelsh, Dave Hill, Paula Allman y otros. Las últimas décadas han sido testigos de un ataque concertado contra la "totalidad" por educadores progresistas de diversas líneas, quienes pretenden poner en duda las grandes narrativas totalizantes que dan forma a la dominación occidental y et eurocentrismo. Descentrar y recentrar las narrativas representacionales ha pasado a ser la consigna. La crítica de la economía política y de las relaciones de explotación capitalistas ha dejado su lugar a una descentralización del sistema de significación que funciona en los aparatos de poder-saber. El dualismo opresor/oprimido ha sido reemplazado por la ambivalencia de la diferencia cultural y la noción de que cada sujeto es "ya siempre opresor/oprimido". Las diferencias culturales "en-entre-espacios" son priorizadas por encima de discursos totalizantes sobre la liberación universal. Y si bien reconozco, con Gramsci, que la conciencia puede ser "contradictoria", no veo la lucha por la justicia social como explotando la ambivalencia intrínseca a las relaciones de poder o como una ruptura de la cadena de significantes, sino como la praxis revolucionaria de los oprimidos forjada en la lucha de clases. Algunos de los trabajos sobre colonialidad e identidad, en sus teorizaciones sobre la "diferencia" (generalmente en sus discusiones sobre la raza), soslayan y socavan cualquier saber sistemático sobre las dimensiones materiales de la diferencia y tienden a separar las cuestiones de la "diferencia" de la formación de clases y de las relaciones sociales capitalistas. No es el caso de Quijano, Grosfoguel y Mignolo, y por eso sus trabajos son tan importantes para que los educadores los estudien. Pero algunos de los académicos poscoloniales (los que trabajan para consolidar las concepciones "identitarias" de la diferencia basada exclusivamente en cuestiones de hegemonía cultural o racial) tienden a minimizar o básicamente ignorar la totalidad de las relaciones sociales capitalistas. Por lo tanto, creo que es importante, como lo he señalado con Valerie Scatamburlo-D'Annibale, (re)conceptualizar la "diferencia" a partir de las formulaciones materialistas e históricas de Marx. La "diferencia" necesita ser comprendida como un producto de las contradicciones sociales y en relación con la organización política y económica. Necesitamos reconocer que la "otredad" y/o diferencia no es solamente algo que se da pasivamente, sino que se produce de modo activo. Partir del concepto marxista de mediación nos puede ayudar a desestabilizar nuestros enfoques categoriales sobre clase y diferencia, ya que el propio Marx fue quien advirtió contra la creación de falsas dicotomías en la situación de nuestra política. Él sostuvo que era absurdo "elegir entre la conciencia y el mundo,

la subjetividad y la organización social, la voluntad personal o colectiva y la determinación estructural histórica". En el mismo sentido, es igualmente absurdo ver la diferencia como una forma histórica de conciencia desconectada de la lucha de clases. Así que tenemos una gran necesidad de examinar los aspectos institucionales y estructurales de la diferencia, los significados que se asigna a las categorías de diferencia y comprender cómo se producen las diferencias fuera de las formaciones históricas específicas y cómo son vividas dentro de éstas.

Si bien es importante crear un mayor espacio cultural para los anteriormente excluidos, de modo que sus voces sean escuchadas (representadas), al mismo tiempo tenemos que asegurarnos que esto no sea simplemente reinscribir una postura pluralista neoliberal arraigada en la ideología del capitalismo de libre mercado. En resumen, la política cultural en este caso es modelada en el mercado y la libertad equivale a la libertad de todos los vendedores para mostrar sus "diferentes" bienes culturales. Lo que muchos teóricos poscoloniales no logran abordar es el hecho de que a las fuerzas de la diversidad y la diferencia se les permite florecer siempre y cuando permanezcan dentro de las formas prevalecientes del orden social capitalista. El neopluralismo de las política de la diferencia (incluyendo las basadas en la "raza") no pueden plantear adecuadamente un desafío sustantivo al prolífico sistema del capitalismo, que puede alojar a un gran pluralismo de ideas y prácticas culturales, y no puede captar la forma en que distintas manifestaciones de opresión están íntimamente conectadas con la dinámica central de la explotación capitalista. Aquí es donde puede ayudar el análisis humanista marxista.

¿Por qué estoy diciendo esto? Porque la lucha por la diversidad a través de la anti-discriminación ha visto en realidad a la sociedad estadounidense adaptarla a su creación de desigualdad y hacer que la política de la diferencia trabaje para apuntalar al capitalismo neoliberal. Como sabes, durante décadas he estado creando un programa de estudios y una práctica pedagógica anti-racistas, anti-sexistas, anti-homofóbicos y he estado cuestionando las políticas y prácticas educativas desde esas mismas perspectivas, pero también hice hincapié en la centralidad estratégica de la lucha de clases. No es que esté tratando ahora de privilegiar clase por encima de la raza y el género, o de reducir la raza a un artefacto de la clase, como afirman algunos de mis críticos. Antes bien, trato de explicar que, a menos que las luchas anti-racistas y anti-patriarcales multipliquen sus esfuerzos y los combinan con la lucha de clases, esos mismos esfuerzos podrían conducir a un fortalecimiento de la desigualdad en lugar de a su derrota. ¿Por qué? Porque si bien la sociedad capitalista se está volviendo menos discriminatoria, se ha vuelto cada vez más desigual, no más igualitaria. En un reciente artículo en New Left Review (que no es una revista que lea mucho en estos días), Walter Benn Michaels ha expuesto el caso sucinta y poderosamente en los siguientes términos:

> "En 1947 —siete años antes de la decisión de la Suprema Corte en Brown vs. Junta de Educación, y dieciséis años antes de la publicación The Feminine Mystique, de Betty Friedan—, la quinta parte superior de los asalariados de los Estados Unidos obtuvo el 43% del ingreso nacional. Hoy en día, ese mismo quintil obtiene el 50,5%. En 1947, la quinta parte inferior de los asalariados obtuvo un 5% del ingreso total; hoy, obtiene el 3,4%. Después de medio siglo de lucha anti-racista y feminismo, los Estados Unidos son hoy menos igualitarios que la racista y sexista sociedad de Jim Crow. Además, prácticamente todo el crecimiento de la desigualdad ha tenido lugar desde la aprobación de la Ley de Derechos Civiles de 1965 —lo que significa que no sólo los éxitos de la lucha contra la discriminación no han logrado aliviar la desigualdad, sino que han sido compatibles con su radical crecimiento—. De hecho, han ayudado a ensanchar el abismo entre ricos y pobres. ¿Por qué? Porque es la explotación y no la discriminación el principal productor de desigualdad de hoy en día. Es el neoliberalismo, no el racismo o sexismo (u homofobia o discriminación por edad) lo que crea las desigualdades que más importan en la sociedad estadounidense; el racismo y el sexismo son sólo dispositivos

de selección. De hecho, uno de los grandes descubrimientos del neoliberalismo es que no son muy eficientes dispositivos de selección, económicamente hablando."

Michaels afirma que los debates sobre raza y género son esencialmente vacíos a menos que se ponga el foco en la explotación capitalista. Y continúa diciendo lo siguiente:

"Si los debates sobre raza y género en la política americana ¡mplican auto-congratularnos por todo el progreso que han hecho los Estados Unidos, o auto-flagelarnos por el camino que todavía nos falta recorrer, o para el caso, discutir si el racismo es peor que el sexismo, la cuestión principal es que el debate en sí es esencialmente vacío. Por supuesto, la discriminación está mal: nadie en la política dominante estadounidense la defenderá, y ningún neoliberal que entienda las vinculaciones del neoliberalismo lo hará. Pero no es la discriminación la que ha producido los niveles de desigualdad casi sin precedentes que enfrentan hoy los norteamericanos; es el capitalismo."

En mi opinión, Michaels identifica claramente el defecto central de gran parte de la política de izquierda de hoy, ya sea en la educación o en cualquier otra esfera. Dado el actual marco liberal pluralista que separa los derechos económicos de los derechos humanos, lo más que puede provenir del multiculturalismo —o de la pedagogía crítica, para el caso— es lo que está guiado por un neoliberalismo de derecha o por un neoliberalismo de izquierda. Aquí hay una parte de su advertencia:

"Claro que la caracterización del debate sobre raza/género como `vacío' debe matizarse. Pues la respuesta a la pregunta `¿Por qué los liberales de América la siguen con el tema del racismo y el sexismo cuando deberían seguirla con el capitalismo?' es bastante obvia: continúan con el tema del racismo y el sexismo para evitar hacerlo sobre el capitalismo. Ya sea porque sinceramente piensan que la desigualdad está bien siempre y cuando no sea una función de la discriminación (en cuyo caso de trata de neoliberales de derecha); o porque piensan que luchar contra la desigualdad racial y sexual es al menos un paso en la dirección a la igualdad real (en cuyo caso son neoliberales de izquierda). Dadas estas opciones, quizás los neoliberales de derecha se encuentren en una posición más fuerte —la historia económica de los últimos treinta años sugiere que las elites heterogéneas lo hacen mejor que las no diversificadas—. Pero, por supuesto, estas no son las únicas opciones posibles."

Entonces ¿Por qué soy tan duro con et posestructuralismo y otras teorías poscoloniales? Precisamente por esta razón. Al no conjugar la lucha contra el racismo y et sexismo con la lucha de clases, los esfuerzos por acabar con la discriminación podrían contribuir a fomentar la desigualdad. Consecuentemente, la pedagogía crítica necesita eliminar de sí a una política liberal de izquierda en la que su aversión a desafiar el capitalismo neoliberal sólo fortalece la impía garra del capital sobre los pobres y los débiles. Éste es esencialmente el mensaje de lo que he venido llamando pedagogía crítica revolucionaria. Ahora, es muy posible para Michaels cometer un error aquí, y ése sería concentrarse sólo en el capitalismo y olvidar la epistemología colonial y la pluriversalidad y el hecho de que los antagonismos múltiples son coconstitutivos. Si queremos impugnar el capitalismo, necesitamos desvincularnos de la episteme racional occidental en el sentido de que uno de esa desvinculación nos ayuda a reconocer que es el deseo de riqueza y la acumulación de capital lo que ayuda a proporcionar el oxígeno epistémico que nutre al capital. En otras palabras, necesitamos negar el capital pero también necesitamos negar lo que hemos negado, y al hacerlo podemos aprender mucho de Hegel si tomamos seriamente su concepto de negación autorreferencial y a lo que Raya Dunayevskaya se refirió como negatividad absoluta. Y podemos aprender mucho de las epistemologías no occidentales, las epistemologías de los condenados, o los que Fanon definió como los pueblos racializados y colonizados de lo que algunos llaman Tercer Mundo —los que habitan lugares en la matriz colonial del poder que son muy diferentes de los nuestros, por ejemplo—. Estoy pensando aquí en la importancia del

proyecto ético político de los zapatistas, cuya geopolítica y política del cuerpo proporciona la sustancia de lo que Mignolo llama "pensamiento fronterizo". Pero al mismo tiempo no quiero minimizar la importancia de algunas tradiciones filosóficas occidentales —como la teoría crítica o la teoría marxista— que sólo pueden fortalecerse por nuestros esfuerzos por descolonizarlas. Necesitamos también reconocer su poder y su promesa de crear una praxis de liberación que pueda impugnar el complejo de poder que Grosfoguel llama "europeo/euro-norteamericano capitalista/orden patriarcal/ sistema-mundo colonial". La tradición humanista marxista, por ejemplo, no puede ser simplemente descartada como una episteme totalizadora que busca apropiarse de toda la subjetividad en su voraz torbellino de la epistemología occidental.

SL: *Estás trabajando mucho con países de América Latina (Bolivia, Venezuela) que están liderando el proyecto socialista (la revolución socialista) del siglo XXI. Eslovenia es uno de los estados de la ex República Federal de Yugoslavia que ya había sido parte de un proyecto socialista similar con autogobierno socialista y propiedad colectiva (o sea, pública). Poco después de la caída del muro de Berlín entramos en el orden neoliberal. La ideología liberal se produjo cuando los recién nacidos capitalistas eslovenos permitieron la reorganización del socialismo en un capitalismo neoliberal. Todos los valores socialistas fueron reemplazados por valores neoliberales. La misma historia ocurrió en todos los países del antiguo bloque socialista europeo oriental. Por consiguiente, ¿cómo podemos imaginar una alternativa socialista al neoliberalismo y cuáles son las posibilidades reales para el establecimiento de una democracia socialista en países como Bolivia o Venezuela u otras partes del mundo?*

PM: Sí, ha sido una historia trágica la de todo el desmantelamiento del proyecto socialista por Occidente. Espero que me permitas responder esta pregunta filosóficamente. Pero filosofía aquí significa cambiar el mundo, no solamente interpretarlo. Pero, ¿cómo imaginar un nuevo comienzo? Éste es el desafío de nuestro tiempo. Creo que debemos enfocar en el desarrollo humano a través de una renovada comprensión de to que significa la negación de la negación. Porque nos llevará a un lugar de negatividad absoluta, y es ahí donde podemos crear espacios de esperanza y posibilidad. Aquí vuelvo a mis raíces humanistas marxistas y a la obra de Raya Dunayevskaya y Peter Hudis. Hudis observa que la genialidad de Hegel fue que tenía plena conciencia de que la negación depende del objeto de su crítica. En otras palabras, las ideas de liberación son impactadas, de un modo u otro, por formas opresivas que se trata de rechazar, y que la negación per se no es totalmente libre del objeto negado. Pero, a diferencia de los posmodernistas que siglos más tarde le siguieron, Hegel creyó que había un camino para la negación para trascender al objeto de su crítica. En consecuencia, introdujo la noción de "la negación de la negación". Hudis aclara que la negación de la negación, o segunda negatividad, no se refiere simplemente a una serie continua de negaciones —que potencialmente puede continuar por siempre y aún así no ser jamás una negación libre del objeto de su crítica—. Hegel, en cambio, argumenta a favor de una negación autorreferencial. Negándose a sí misma, la negación establece una relación consigo misma —y, por lo tanto, se libera de la dependencia del objeto externo—. Según Hudis, este tipo de negatividad, segunda negatividad, es "absoluta" en la medida en que existe sin relación con nada fuera de sí misma. En otras palabras, la negación ya no depende de un objeto externo sino que niega esa dependencia a través de un acto autorreferencial de negación.

De acuerdo a Hudis, Marx no rechazó el concepto de "negación de la negación" como una ilusión idealista sino que, en cambio, consideró apropiado et concepto de negación autorreferencial "para explicar el camino hacia una nueva sociedad". Marx entendió que negar simplemente algo nos deja todavía dependiendo del objeto de la crítica. En otras palabras, meramente afirma et objeto alienado de nuestra crítica

en un nivel diferente. Como Hudis y Dunayevskaya y otros marxistas humanistas han señalado, ése ha sido el problema con las revoluciones del pasado, que siguieron dependiendo del objeto de su negación. La negación de la negación, sin embargo, crea las condiciones para que algo realmente positivo emerja en esa negatividad absoluta que ya no depende de la otra. Aquí es donde Hudis lo pone en sus propias palabras, usando el ejemplo del comunismo:

> "El comunismo, la abolición de la propiedad privada, es la negación del capitalismo. Pero la negación, nos dice Marx, depende del objeto de su crítica, en la medida en que reemplaza la propiedad privada por la propiedad colectiva. El comunismo no está libre de la noción alienada de que la propiedad o tener es la parte más importante del ser humano; simplemente la afirma en un nivel diferente. Por supuesto, Marx piensa que es necesario negar la propiedad privada. Pero esta negación, insiste, debe ser negada ella misma. Sólo entonces puede emerger lo verdaderamente positivo: una sociedad totalmente nueva."

Según Hudis, Marx creía que el trabajo o la praxis humana puede alcanzar la trascendencia de la alienación, pero lo que se necesitaba era una praxis subjetiva relacionada con una filosofía de la liberación capaz de iluminar el contenido de una sociedad poscapitalista y proyectar un camino hacia una sociedad totalmente nueva por medio del convencimiento de la humanidad de que es posible resolver la contradicción entre la alienación y la libertad. No podemos resolver esa contradicción en el universo social del capital y de la forma capitalista del valor trabajo. En sus palabras (2005), necesitamos concretar la "la negatividad absoluta como un nuevo comienzo, en lugar de repetir las verdades de una época anterior que ya no tienen el poder de apoderarse de la imaginación de la humanidad". Y hablando de apoderarse de la imaginación, bueno, sin duda está sucediendo en América Latina con Bolivia, Venezuela y otros lugares.

Entonces, ¿qué estoy diciendo aquí? En relación con la centralidad de la lucha de clases, necesitamos hoy una nueva forma de comprensión filosófica y elaborar lo que significa hoy la negatividad absoluta como nuevo comienzo. Necesitamos comenzar a definir las características de un mundo fuera de la forma valor del capital; y necesitamos tos conceptos de pluriversalidad y transmodernismo para ayudarnos a hacerlo. Necesitamos, en otras palabras, no sólo reconocer la prioridad de las necesidades materiales en el desarrollo histórico, sino también comenzar a construir una sociedad poscapitalista, lo que llamamos una sociedad socialista, en diálogo con otras culturas, otros valores. Esta comprensión de la negatividad absoluta como un semillero de nuevos comienzos es el motor de una renovada pedagogía crítica/revolucionaria guiada por el imperativo de la lucha de clases y el desarrollo de una filosofía descolonizada de la praxis. Ahora, hasta cierto punto, esto está ocurriendo en Venezuela, donde he sido invitado a desarrollar alternativas pedagógicas radicales. No se trata de una sociedad socialista, pero el gobierno de Chávez está tratando de crear las condiciones de posibilidad para que emerja el socialismo. Y están teniendo lugar grandes experimentos en el intento de crear espacios para el desarrollo humano. Las propuestas del Che Guevara me han enseñado mucho sobre la importancia del desarrollo humano. Muchos líderes revolucionarios de su época pensaban que, cuando las férreas leyes del capital fueran destrozadas por la nacionalización de las industrias y la centralización de la economía, la sociedad socialista nacería automáticamente. El Che pensaba de otra manera. Sabía que la sociedad socialista necesitaba un desarrollo socialista; un desarrollo humano socialista y la creación de hombres y mujeres nuevos.

Durante una visita a la Universidad de las Villas, donde recibió el honoris causa en la Facultad de Pedagogía en presencia de miles de estudiantes, pronunció su conocido discurso sobre el rol de la actividad intelectual en el logro de la igualdad social. En esta importante ocasión, hizo un llamamiento para que esa universidad —así como otras universidades de todo el país— se identificara plenamente con el pueblo común y la fuerza de trabajo de Cuba; para conocer a los

"excluidos sociales", en particular los oprimidos por el racismo y la desigualdad económica. Fernández Retamar tiene una cita maravillosa de Guevara, quien buscó proponer a los profesores universitarios y estudiantes el tipo de transformación al que todos ellos tendrían que someterse para ser considerados verdaderamente útiles en la construcción de una sociedad socialista:

> (...) no se me ocurriría a mí exigir que los señores profesores o los señores alumnos actuales de la Universidad de Las Villas realizaran el milagro de hacer que las masas obreras y campesinas ingresaran en la Universidad. Se necesita un largo camino, un proceso que todos ustedes han vivido, de largos años de estudios preparatorios. Lo que sí pretendo, amparado en esta pequeña historia de revolucionario y de comandante rebelde, es que comprendan los estudiantes de hoy de la Universidad de Las Villas que el estudio no es patrimonio de nadie, y que la casa de estudios donde ustedes realizan sus tareas no es patrimonio de nadie, pertenece al pueblo entero de Cuba, y al pueblo se la darán o el pueblo la tomará, y quisiera, porque inicié todo este ciclo en vaivenes de mi carrera como universitario, como miembro de la clase media, como médico que tenía los mismos horizontes, las mismas aspiraciones de la juventud que tendrán ustedes, y porque he cambiado en el curso de la lucha, y porque me he convencido de la necesidad imperiosa de la revolución y de la justicia inmensa de la causa del pueblo, por eso quisiera que ustedes, hoy dueños de la Universidad, se la dieran al pueblo.'

Bueno, sólo podemos esperar, junto al Che, que el pueblo se convierta en dueño de nuestras universidades. Pero, como muy bien lo sabía él, la esperanza no es suficiente. Necesitamos poner la esperanza en la órbita activista de la lucha descolonizadora. Y éste es nuestro objetivo fundamental como educadores críticos.

5 Guevara, Ernesto, Discurso al recibir el doctorado honoris causa de la Universidad Central de las Villas, 28 de diciembre de 1959, en http;//www.marxist.org/espanol/guevara/59-honor.htm

Permíteme terminar con unos versos de uno de mis poetas favoritos, Lawrence Ferlinghetti, de su libro Poetry as Insurgent Art. Lo que dice acerca de los poetas (describe la poesía como la voz de la cuarta persona singular), creo que puede ser aplicado a los educadores. He aquí algunas líneas al azar:

> Si te haces llamar poeta, no te quedes ahí sentado. La poesía no es una ocupación sedentaria. Ponte de pie y provéela.
> Si vas a ser poeta, encuentra una forma nueva para los mortales habitar la tierra.
> Escribe más allá de lo temporal.
> Cuestiona cada cosa y a cada quien, incluyendo a Sócrates, que lo cuestionó todo.
> Lee entre líneas el discurrir humano.
> No dejes que se diga de ti que la derretida imaginación ahogó la sensibilidad de tu corazón.
> Dale tu voz a la calle sin lenguaje.
> Haz que tu mente aprenda a llegar al corazón.
> Evita lo provinciano, vete por lo universal.

Contra el resurgimiento de la ideología fascista en los Estados Unidos. Las tareas de la pedagogía crítica revolucionaria'

Peter McLaren

¡Oh cuerpo mío, haz de mí siempre un hombre que cuestiona!
Frantz Fanon, Piel negra, máscaras blancas

Ahora, he elegido predicar sobre la Guerra en Vietnam porque estoy de acuerdo con Dante, que los lugares más calientes del infierno están reservados para aquellos que en un período de crisis moral mantienen su neutralidad. Llega un momento en que el silencio se convierte en traición.
Martin Luther King, "Why I am opposed to the war in Vietnam" (30 de abril de 1967)

1 Publicado por primera vez en castellano en la revista *Herramienta web nº10, diciembre de 2010*. Traducción del inglés de María Luján Veiga, con la colaboración de Aldo Casas.

No tengo piedad ni compasión por una sociedad que comienza por aplastar a la gente, y luego la castiga por no ser capaz de ponerse de pie bajo ese peso.
The Autobiography of Malcolm X

No, no soy americano. Soy uno de los veintidós millones de negros que son víctimas del americanismo. Uno de los veintidós millones de negros que son víctimas de la democracia, que no es más que una distinguida hipocresía. Entonces, yo no estoy aquí hablándoles como un estadounidense o un patriota, alguien que saluda a la bandera o que ondea bandera - no, yo no. Hablo como una víctima del sistema americano. Veo a América a través de los ojos de la víctima. No veo ningún sueño americano: veo la pesadilla americana.
Malcolm X, Speeches

La bestialidad del imperialismo, la bestialidad que no conoce límites, que no tiene fronteras nacionales, la bestialidad de los ejércitos de Hitler es como la bestialidad de América del Norte... porque es la esencia del imperialismo convertir a los hombres en animales salvajes, sedientos de sangre, decididos a masacrar, matar, asesinar y destruir el último vestigio de la imagen del revolucionario o partidario en cualquier régimen que aplasta bajo sus botas, ya que lucha por la libertad.
Che Guevara, "Discurso en la Asamblea de la ONU", 1964.

Somos libres, pero no para la maldad, no para ser indiferentes al sufrimiento humano, no para beneficiarnos de la gente, del trabajo creado y sostenido por su espíritu de asociación política, mientras nos negamos a aportar a la situación política de la que nos beneficiamos. Hay que decir "no" una vez más. El hombre no es libre de ver impasible la esclavitud y la deshonra de los hombres, ni sus luchas por la libertad y el honor.
José Martí, "Pensamientos"

El nazismo es la culminación del imperialismo. La violencia en las colonias llega a los hogares con forma de Nazismo.

El holocausto fue sólo la punta del iceberg de lo que Occidente ha infligido a las colonias durante siglos. El resto del iceberg es el genocidio en las colonias. Son indisociables. La definición de persona o de individuo en Occidente es exclusiva. Ellos creen en su propia superioridad y van a defenderla a toda costa. De otra manera no hay razón para que América deba estar en Iraq o Afganistán o América Latina o Europa del Este o en cualquier lugar del Tercer Mundo. Estas guerras serían completamente insensatas sin algún fundamento que las justifique.
Prakesh Kona, "Notes Towards a Definition of Resistance"

Siguiendo la estela del colapso del fundamentalismo del libre mercado, el siempre turbulento asunto de la raza está en el primer plano de la discusión, incluso cuando no parece estar a la vista. La omnipresente tendencia a ver raza como palabra clave de "intereses especiales" nunca ha sido más importante, aunque negros, latinos/as y otras minorías oprimidas aun carezcan de poder social para transformar de manera significativa el complejo sistema de relaciones sociales que los oprime. Con el primer Presidente afro-americano hoy al frente del país, se ha desencadenado una poderosa y violenta reacción blanca contra la gente de color. La mera mención de la raza en la plaza pública es sentida por muchos blancos (que se consideran los nuevos aunque no reconocidos oprimidos) una declaración de guerra contra ellos.

Mientras se considera que et capitalismo produce "naturalmente" las condiciones para la democracia, se ha vuelto cada vez más evidente que el capitalismo, en verdad, la traiciona en una larga historia de calculada despreocupación por la democracia, necesariamente subordinada a los requerimientos de la producción capitalista. Mientras los Estados Unidos se muestran al mundo como la mayor democracia viviente, detrás de sus elecciones pluripartidistas y las proclamas de representar al pueblo revela ser poco más que una caricatura de democracia, generando una cruel y humillante jerarquía racializada que ha operado para transformar al pueblo en un

pueblo alienado, en base a un magistral modelo sangriento de crímenes históricos que claramente reproduce el privilegio blanco y legitima la violencia blanca. Pero el problema de crear una democracia de iguales oportunidades y resultados va mucho más allá de los Estados Unidos. De hecho, uno de los grandes desafíos del siglo XXI que estamos ahora enfrentando es lo que Manning Marable (2006) ha llamado "et problema del apartheid global". Marable describe esta condición como "la racializada división y estratificación de recursos, riquezas y poder que separa a Europa, Norteamérica y Japón de los billones, mayoritariamente negros, indígenas, inmigrantes indocumentados, de pobres en todo el planeta". El veneno del apartheid global que se infiltra en las venas de Norteamérica está hecho posible y protegido por lo que Marable llama *nuevo dominio racial.* Este nuevo dominio de explotación y sufrimiento es distinto del antiguo dominio racial de esclavitud, segregación de Jim Crow (leyes estatales y locales vigentes en EEUU entre 1876 y 1975), *guetización,* o estricta segregación residencial que se asentaban en la economía política del capitalismo estadounidense, cuando el antirracismo estaba vinculado con las realidades del mercado interno y la política del Estado-nación estadounidense. Mientras que las luchas relativas al antiguo dominio racial eran debatidas "en el contexto de expansión de la economía interna de Norteamérica e influenciadas por las políticas públicas keynesianas del Estado de bienestar", el *nuevo dominio racial* en cambio "está dirigido y fuertemente determinado por las fuerzas del capitalismo transnacional y las políticas públicas estatales del neoliberalismo." Marable describe estas fuerzas como "una trinidad no-santa" o "triada fatal": desocupación, encarcelamiento masivo y masiva privación de derechos.

Haciendo eco a los sentimientos de Marable, E. San Juan (2009) escribe:

> Sin duda, el pensamiento racial todavía impregna los procedimientos consensuados de nuestra sociedad —desde las categorías del Censo hasta el ataque neoconservador contra la Acción Afirmativa y los logros de las luchas por Derechos Civiles. Y ha adquirido nueva vida en la esfera pública, especialmente en política exterior, donde los funcionarios siempre re articulan la oposición binaria entre nosotros (ciudadanos de la civilización Occidental) y ellos (fundamentalistas bárbaros, Estados delincuentes y terroristas de todo tipo). La vida común o la identidad nacional se levanta sobre los escombros de las diferencias vencidas, condenadas al ostracismo y eliminadas. El siglo XX finalizó con guerras en Medio Oriente, África y los Balcanes, que marcaron el ingreso de los Estados Unidos como competidor en el juego del despojo colonial.

Marable liga los procesos del nuevo dominio racial al advenimiento del capitalismo neoliberal y a la emergencia de la clase capitalista transnacional. Las consecuencias sociales de estas políticas dan testimonio de la creación de

> una incivilizada sociedad desigual, de dos niveles, caracterizada por una jerarquía gobernante de "ciudadanos" de clase media alta que poseen casi toda la propiedad privada y activos financieros y un vasto nivel subalterno de cuasi o sub-ciudadanos que carga con el cruel peso de desempleo permanente, procedimientos judiciales y tribunales discriminatorios, prisiones deshumanizadas, privación del voto, segregación residencial y eliminación de la mayoría de tos servicios públicos para los pobres.

Aquí Marable reproduce la visión de Ahme Shawki (2006), que escribe:

> Tanto las ideas como las instituciones de la sociedad capitalista han sido permeadas por el racismo, influenciando todos los aspectos de la sociedad. Pero el racismo no es simplemente el resultado de la dominación de la ideología de la clase dominante en el gobierno, los medios y las escuelas. Hay una base material para el racismo, construida con la competencia capitalista.

La base material del racismo en los Estados Unidos, nacido en la plantocracia colonial de Virginia y manifiesto en las actuales relaciones capitalistas transnacionales, no muestra

signos de quiebre. Y mientras esta base material del racismo permanece altamente oculta excepto para aquellos con ojos capaces de discernirla, las raíces epistemológicas del racismo han sido dolorosamente puestas al desnudo, aunque aquellos que cometen los más notorios actos de violencia epistémica (como los adeptos at Tea Party y los líderes republicanos que los apoyan) se resisten a reconocerlo. Desde la elección de Barack Obama, los expertos de derecha han desencadenado una furia racista a través de tos medios estadounidenses, acusando al Presidente de ser "un comprobado racista", proxeneta de la gente de color, un hostigador racial, de ser el "Presidente más racista", de promover una "administración racista", de usar "acento negro" cuando se dirige a grupos de afroamericanos, de aprovecharse de la "culpa blanca" y utilizar la "ansiedad racial" para ser electo, de "defender el racismo" y apoyar grupos de derechos civiles que no son otra cosa que "proxenetas de pobres." Los críticos se quejan por sentirse presionados para no criticar al Presidente porque él es de "raza mixta". La Primera Dama Michele Obama fue acusada por políticos de derecha de no asistir al funeral del senador blanco Robert Byrd por tener "auténtica sangre esclava" en tanto el Presidente Obama no posee dicha sangre. Algunos expertos alegaron en los medios que las compañías privadas "deben discriminar" y "tienen derecho a ser racistas". No se trata de comentarios aislados de extremistas en internet sino de acciones de conocidas personalidades en la radio y la televisión popular que no sólo se hacen eco del racismo de la era pre-derechos civiles, sino que han producido una nueva especie de racismo que sugiere que cualquiera que pertenezca a grupos étnicos minoritarios puede ser llamado racista si intenta llamar la atención sobre los problemas de sus propias comunidades y culpar a la sociedad blanca en su conjunto. En tanto los políticos afroamericanos y latinos son criticados por tos blancos por estar a favor de sus propias circunscripciones étnicas, los blancos, por el contrario, cegados por ta penetrante ideología de la *angloesfera,* son incapaces de ver que et conjunto del sistema legal y educativo en los Estados Unidos es estructuralmente ventajoso para los blancos. Pero a los ojos de muchos blancos conservadores, resaltar esta desigualdad estructural equivale a un acto racista, a manipular al conjunto de la sociedad blanca promoviendo los intereses especiales de un grupo contra otro. Para este punto de vista, la única respuesta aceptable al racismo es el absoluto silencio sobre el problema.

Newt Gingrich, un probable candidato a la Presidencia de tos Estados Unidos en un futuro cercano, sorprendentemente ha denunciado que el presidente Obama está asociado a una visión de mundo "keniana-anti-colonial". Está de acuerdo con D'inesh D'Souza, quien acusa que Obama está dominado por la ideología política de su padre, "un hombre tribal de los Luo de los 50... embriagado por el socialismo africano, con el que coqueteó, rabioso contra el mundo porque le niega la realización de sus ambiciones anticoloniales" (2010). D'Souza continúa argumentando:

> El colonialismo hoy es un asunto muerto. A nadie le importa excepto al hombre que está en la Casa Blanca. Él es el último anticolonialista. Las economías de mercado emergentes como China, India, Chile e Indonesia han resuelto el problema del atraso; están explotando su ventaja laboral y creciendo mucho más rápido que los Estados Unidos. Si América desea mantenerse en la cima, debemos competir en un ambiente crecientemente duro.

Aqui, D'Souza está en realidad sosteniendo que la solución al atraso es "explotar la ventaja laboral" (ignorando por completo la idea de que lo importante no es el crecimiento económico sino el desarrollo económico). Pero ¿cómo se puede explotar la ventaja laboral sin explotar la fuerza de trabajo de los pobres y débiles? En su débil defensa de los Estados Unidos, D'Souza sorprendentemente justifica la explotación del trabajo humano como vía para que las "naciones atrasadas" se unan a las filas de las naciones "civilizadas". Asegura que quienes aún viven en las naciones "atrasadas" (es decir, África) son aquellos que han permitido ser explotados por las

economías centrales, tales como los Estados Unidos. La solución al colonialismo implícitamente ofrecida por D'Sousa es unirse a las filas de los explotadores y vencerlos en su propio juego. Lo que es peor, esconde su agenda ideológica bajo los estandartes de la democracia de libre empresa.

En ningún lado D'Sousa refuta el hecho de que Estados Unidos es o era un poder colonial; todo lo que afirma es que ahora hay otros países, previamente atrasados, que están haciendo el trabajo de explotación casi tan bien como los Estados Unidos y, supuestamente, esto es razón suficiente para aseverar que et colonialismo es hoy un "asunto muerto". De hecho, ésta débil aseveración es un perfecto ejemplo de la lógica del capitalismo neoliberal en una de sus formas más perniciosas. También refleja en gran medida el racismo que opera bajo la pantalla de la neutralidad racial y un lenguaje daltónico, que está acompañado por un ataque ideológico a las murallas de la decencia humana. Es un lenguaje que convoca al desmantelamiento de los sindicatos y encarna la intolerancia xenofóbica, étnica y religiosa contra norteamericanos musulmanes y árabes, que enciende un nuevo hiperpatriotismo norteamericano de un modo tal que puede "potencialmente reforzar el tradicional racismo blanco contra toda la gente de color" (Marable, 2006).

Si bien acuerdo con Marable, me gustaría llevar este argumento aún más lejos, argumentando que el pueblo blanco ha sido ganado por una nueva *Estrategia transnacional hacia el Sur,* basada en un amplio *zeitgeist* [espíritu de época] neo-Confederal, un ferviente y retrógrado retroceso a los imperativos ideológicos de la Confederación, cuyas raíces pueden rastrearse en el sistema de castas y apartheid sancionado por la sentencia "Plessy vs Ferguson" de 1896, el persistente racismo en los Estados Unidos y las patologías racistas dejadas en la estela de la esclavitud y la segregación. Aquí observamos nuevas formas de racismo que están acompañando las transformaciones neoliberales conducidas por las privatizaciones, la financiarización, la administración y manipulación de la crisis y las redistribuciones estatales.

En este punto debemos detenernos y preguntar: ¿Por qué los trabajadores blancos aceptan ideas racistas? Keeanga-Yamahtta Taylor (2011) da una respuesta marxista muy efectiva:

> ¿Si no está en el interés de los trabajadores blancos ser racistas, por qué aceptan entonces ideas racistas? Pero la misma pregunta podría ser hecha a cualquier grupo de trabajadores. ¿Por qué tos hombres aceptan ideas sexistas? ¿Por qué los trabajadores negros aceptan ideas racistas anti-inmigrantes? ¿Por qué muchos trabajadores inmigrantes negros del Caribe y África piensan que los norteamericanos negros son haraganes? ¿Por qué los trabajadores norteamericanos de todas las razas aceptan muchas ideas racistas sobre árabes y musulmanes? ¿Si la mayoría de la gente está de acuerdo en que a cualquier grupo de trabajadores le conviene más estar unidos que divididos, por qué entonces los trabajadores aceptan ideas reaccionarias? Hay dos razones primarias. La primera es la competencia. El capitalismo opera bajo la falsa ley de la escasez, que simplemente significa que a todos se nos dice que no hay suficiente para todos y por lo tanto debemos competir entre nosotros por vivienda, educación, trabajo y cualquier otra cosa valorada en la sociedad. Mientras que la escasez es falsa, la competencia es real, y los trabajadores peleando por estos asuntos para mejorar su situación o la de sus familias muchas veces desean creer lo peor sobre otros trabajadores para justificar por qué ellos deberían tener algo y otros no. La otra razón es, como Marx escribió en La Ideología Alemana, que las ideas dominantes de cualquier sociedad son las ideas de la clase dominante. Vivimos en una sociedad racista, y por lo tanto la gente abraza las ideas racistas.

Steve Martinot (2010) amplía las razones históricas de por qué los trabajadores blancos aceptan ideas racistas, argumentando persuasivamente que hay una dualidad en el sistema de clase en los Estados Unidos —un sistema de clase blanco, compuesto de capital y trabajadores blancos y un sistema de clase racializado en el cual la sociedad blanca como un todo, con el sistema de clase blanco integrado en ella, ha creado una elite dominante, primero sobre la clase trabajadora negra vinculada laboralmente a las plantaciones, luego

sobre la fuerza de trabajo negra y mestiza en el continente y finalmente, con el crecimiento del colonialismo e imperialismo estadounidense del siglo XX, sobre la clase trabajadora internacional del Tercer Mundo. Theodore Allen (1997) ha demostrado que el racismo se manifestó por primera vez en el "Nuevo Mundo", cuando los colonizadores europeos, sobre la base de la propiedad privada de la tierra y los recursos, sometieron a la población indígena. La supremacía blanca fue construida en un determinado momento por la *plantocracia*, cuando la supervivencia (como generalmente ocurre) demandaba la guerra de clases, después de la derrota de la Rebelión de Bacon (levantamiento de los propietarios de tierras que en 1676 exigió romper los acuerdos con las naciones indígenas y asesinarlas o expulsarlas de sus territorios) el resultado fue, en palabras de San Juan (2009), "un sistema flexible y adaptable que puede ajustar sus dinámicas raciales a fin de dividir a los subordinados, resistir cualquier crítica a su legitimidad ideológica y prevenir que cualquier bloque de fuerzas contra-hegemónico derroque a la clase dominante."

Si, como muchos socialistas sostienen, el racismo es un instrumento de la clase dominante y no sirve a los intereses materiales de los trabajadores blancos, ¿por qué, entonces, persiste el racismo? Martinot sugiere una interesante aunque parcial explicación de por qué la clase trabajadora blanca ha preferido la cohesión social de la identidad blanca por encima de la lucha por la igualdad económica, que he ampliado en el "Prefacio" al libro de Abul Pitre *Freedom Fighters: African American Students and the Struggle for Black History in School.* De acuerdo a Martinot, esta actitud puede ser rastreada desde los orígenes coloniales del país y la persistencia de la esclavitud hasta la Guerra Civil. Martinot toma la distinción de Oliver Cox entre clase social y clase política. Una clase social es consciente de sí misma conceptualmente, constituye parte de un sistema establecido, está condicionada a aceptar más o menos la estabilidad de su contrato social con la clase dominante y refleja el orden social del cual es parte, sin generar necesariamente la consciencia de tener un objetivo o interés en común, como el de clase asalariada.

Una clase política no constituye un componente orgánicamente integrado de la sociedad, sino un grupo que lucha activa y protagónicamente por poder y cambio, guiado por una visión común. Una clase política no necesita limitar su membrecía a una única clase social. Los Estados Unidos surgieron de una sociedad colonial fundada en la masacre genocida de la población indígena y preservó la esclavitud como forma económica fundamental. Lo que era único en esta sociedad colonial, era tener una estructura corporativa, que requería una organización estratificada cuyo molde era sacrosanto y de cuyos miembros se esperaba que se comportasen como una clase social (aquí clase social indica un contrato más o menos estable con la clase dominante y una integración orgánica en la sociedad dominante).

La lealtad a la organización corporativa cobró prioridad por encima de la unidad de clase basada en la visión común adoptada dentro de una clase política (como con la lucha por un mejor salario). Luego de la Rebelión de Bacon, los peones ingleses fueron convertidos en un "estrato de control" cuya tarea era, en tanto blancos, vigilar a los esclavos africanos. Esto rompió la solidaridad entre los trabajadores ingleses y los esclavos africanos que habían participado en la Rebelión de Bacon y precipitó la violencia gratuita de los trabajadores ingleses contra los esclavos. Esta violencia fue recompensada por la elite colonial. La *identidad blanca* quedó entonces ligada a la posición de los blancos como parte del "estrato de control" establecido por la entidad corporativa colonial del Estado, un estrato que hizo de la cohesión y unificación social un componente de la identidad racializada blanca. Una consciencia de clase dual o una identidad dual en los blancos de la clase obrera puede ser vista históricamente en la manera conflictiva con que mantienen su identidad como miembros de una clase social de trabajadores, y como miembros de una clase política que opera como estrato de control de la plantocracia corporativa/colonial vigilando esclavos africanos.

Por ejemplo, la violencia racial de los blancos, rechazando a los trabajadores negros en los sindicatos dominados por blancos, dañó su poder como una clase social pero mejoró su poder cultural como miembros de la sociedad blanca en la plantocracia corporativa/colonial. Cuando deben elegir entre la lucha de clase o la cohesión social como blancos dentro de su clase política, los trabajadores blancos eligen mantener la cohesión de su clase política. En otras palabras, se niegan a abandonar su rol histórico como estrato de control e intentan establecer una diferencia de clase entre ellos y los trabajadores negros aprovechando el hecho de que los trabajadores blancos tenían acceso directo al capital a través de su salario, mientras que los trabajadores negros eran forzados a pasar por el estrato de control blanco para trabajar. Esto permitió la consolidación y unificación de trabajadores blancos como clase política.

La violencia racializada marcó el ingreso de la clase trabajadora blanca a una clase política en la que la lealtad principal era con la sociedad blanca, antes que la solidaridad de la clase trabajadora. Como clase política, su principal función era establecer la cohesión social a través del consenso dominante blanco. Su consciencia como clase social no era abiertamente racista, pero su existencia como clase política estaba basada en la supremacía blanca y la asociación en la *socius* blanca. Esto podría dar cuenta, al menos en gran medida, de la razón por la que el racismo blanco ha sido históricamente tan exitoso como táctica de *divide y vencerás* contra las organizaciones de la clase trabajadora. Martinot reconoce que ha habido algunas notorias excepciones históricas en las cuales la gente blanca apoyó et anti-racismo y las luchas prodemocráticas - por ejemplo, durante la era de la esclavitud, la era Jim Crow, y la era presente. Pero en cada una de estas ocasiones, cuando el pueblo blanco se paró en oposición a la anti-democracia de exclusionista blanca- lo que se corporizó en la Declaración de la Independencia de 1776, la Proclamación de la Emancipación de 1863 y en "Brown vs. Board of Education" de 1954- fueron derrotados por formas de populismo blanco que emergieron de la *socius* blanca como otras manifestaciones activas de estratos de control. Los abolicionistas, por ejemplo, fueron atacados como comunistas o anarquistas o socialistas, y la cultura de la supremacía blanca tomó el control del país.

La misma actitud se refleja hoy en el aumento de la racialización del país, que hemos visto en el ataque a los estudios étnicos, al desmantelamiento de las conquistas de los derechos civiles, la derogación de los estándares de acción afirmativa, los perfiles racistas y la expansión de la compleja industria de prisiones utilizada para depositar al pueblo de color "rebelde". La daltónica ideología oficial ahora considera una ofensa cultural hablar sobre el prejuicio racial contra cualquier grupo específico, salvo que ahora estos blancos agraviados frecuentemente se cubren con el manto de oprimidos y utilizan las plataformas del Partido Republicano y del Tea Party para ventilar sus críticas en la corriente principal de la opinión pública (fomentada por la corporación mediática). Hoy los liberales son ridiculizados como socialistas y nazis, y los programas públicos patrocinados por el gobierno federal son vistos como parte de un asalto comunista al país.

Claramente, los trabajadores blancos necesitarían abandonar su rol en el estrato de control (Martinot, 2010) para promover objetivos de igualdad de clase. Pero hacerlo significaría que los blancos perderían su identidad social como pueblo blanco, porque necesariamente deberían unir fuerzas con los trabajadores de color, que representan una clase política diferente. En otras palabras, la gente blanca debería abandonar su rol en la generación de identidad racializada blanca y en la reconstitución de la supremacía blanca. Pero dados los modos en los que la dialéctica de raza/clase se ha planteado en el contexto de la historia colonial de Estados Unidos, con el sistema de apartheid que ha dejado su sello en la conformación del capital neoliberal, seguramente los trabajadores blancos deberán encontrar el modo de unir fuerzas con las comunidades de color en la lucha por una alternativa

socialista al capitalismo. Esa es la apuesta de la pedagogía crítica revolucionaria.

Mi argumento es una continuación del trabajo de E. San Juan (2009) de quien tomo la posición de que las experiencias individuales y de vida deben ser captadas como un proceso histórico-material y como totalidad, y que las relaciones sociales de producción en las sociedades capitalistas moldean profundamente la consciencia social. Es necesario movilizar un agente humano protagónico para transformar estas relaciones sociales en función de una alternativa socialista al capitalismo. Aquí rechazo la posición anti-marxista de Tim Wise (2010), cuyo trabajo sobre la política de blancos de otro modo sería excelente por haber traído el tema del racismo en la clase trabajadora blanca a la esfera pública. Wise no sólo asume que todos los activistas marxistas (al menos en la academia) son blancos, sino que su acusación de que el marxismo es culpable de "extremo reduccionismo de clase" es ingenua y estereotipada. La mayoría de los marxistas no insiste en que las luchas contra el racismo deben "mantenerse en segunda fila" para priorizar la luchas por cuestiones económicas, tampoco refuerzan el "negacionismo blanco" ni "minimizan la realidad viva de la gente de color". Como Taylor (2011) advierte:

> Declarar, como hacen los marxistas, que el racismo es un producto del capitalismo no es negar o menospreciar su importancia o impacto en la sociedad americana. Es simplemente explicar sus orígenes y las razones de su perpetuación. Muchos en la izquierda hablan hoy de clase como si fuera una de las tantas opresiones, a veces describiéndola como "clasismo". A lo que la gente se refiere con "clasismo" es al elitismo o esnobismo, y no la organización fundamental de la sociedad bajo el capitalismo. Además, hoy es popular hablar sobre diversas opresiones, incluyendo la de clase, como interconectadas. Si bien es cierto que las opresiones pueden reforzarse y complejizarse, nacen de las relaciones materiales moldeadas por el capitalismo y la explotación que está en el corazón de la sociedad capitalista. En otras palabras, es la estructura material y económica de la sociedad la que da lugar a una serie de ideas e ideologías para justificar, explicar y ayudar a perpetuar ese orden. En los Estados Unidos, el racismo es la más importante de tales ideologías.

Aquí clase debe ser entendida no en términos del concepto de Max Weber de estatus social o medios de vida en la economía capitalista, o ligada a fuerzas políticas o ideológicas o las relaciones de mercado en general, sino más bien como relaciones de producción. La raza es una categoría fundamental y el racismo es algo que debe ser derrotado, pero no podemos derrotarlo si desplazamos la economía política de la lucha de clase con políticas raciales. Los marxistas entienden que a causa del racismo "el ingreso medio para familias blancas en 2006 fue superior a U$S 50.000 anuales" y para los áfrico-americanos "estuvo por debajo de los U$S 32.000" (Taylor, 2011). Entienden asimismo que "de cualquier modo que se mida la calidad de vida en los Estados Unidos, los blancos están en la cima y los negros están abajo" (Taylor, 2011). El racismo es efectivo porque da a los trabajadores blancos ventajas sobre los trabajadores de color y trabaja bien para dividir la clase trabajadora (esto es, *divide y reinarás)* precisamente por esta razón. Si seriamente queremos poner fin al racismo y romper la hegemonía racial, las formaciones raciales, el Estado racial, etcétera, necesitamos entender la clase como un proceso objetivo que interactúa con múltiples grupos y sectores de varias maneras históricas específicas. Clase, de acuerdo con San Juan (2009), tiene mayor peso explicativo que raza. Esto no la hace más importante en la lucha por la liberación y la justicia social, pero sí le da primacía explicativa.

Si se analiza raza y clase en lenguajes epistemológicos y políticos contingentes, es probable que se concluya en que el análisis de clase marxista reduce el racismo a un instrumento funcional de explotación de clase. Aquí raza está *erróneamente* situada en oposición a clase y en lugar de leer dialécticamente esta unidad, es eventualmente leída como una falsa dualidad constituida por un Estado racial envuelto en la lógica del sistema de la libre empresa que subsume el antagonismo

de clase y reproduce la supremacía blanca discursivamente a través de sistemas políticos y legales, como una forma de dictadura racial de las formaciones hegemónicas en el seno del Estado racial. Mientras la perspectiva marxista considera que esta dictadura racial está sostenida a través de la propiedad de los medios de producción de la clase dominante y su control de las instituciones políticas requeridas para reproducir un sistema de dominación de clase y privilegios, la noción de racismo estructural usada por varios críticos de la corriente multiculturalista establecida parece referida a una forma de pragmatismo nominalista.

El proceso de racialización requiere del análisis de clase para ganar en profundidad y en mayor precisión sobre cómo el racismo opera en el seno de sociedades capitalistas. Cuando se conjuga con un análisis de clase perceptivo, el concepto de raza y la operatoria del racismo pueden ser más completamente entendidos y el racismo combatido con más fuerza, con el resultado de que pueden ser movilizadas prácticas transformadoras más poderosas. Este es un desafío que no carece de importancia vital contemporánea. La raza no es una especie de derivado altamente diferenciado de la explotación de clase sino que hay una continuidad tanto explicita como implícita entre ellas. Todo esto tiene gran importancia para nuestra creación de aproximaciones pedagógicas para desafiar el vasto espectro de antagonismos desatados por las relaciones sociales capitalistas neoliberales. Según San Juan (2009) "La clase no es como una base económica que existe previamente a la raza, como un piso al que uno le agrega un segundo piso, agregando una nueva y errónea lectura de la metáfora 'base/superestructura'.

Mi postura es que *clase y raza son coconstitutivas.* San Juan (2009) apropiadamente reconoce que las categorías raciales "operan a través de la mediación de la sociedad civil la cual (con la manipulación de clase del Estado) regula las relaciones personales a través de las determinaciones reificadas del valor, el intercambio de mercancías y el capital." Lo importante aquí es entender cómo "la clase dominante

mantiene la hegemonía/dominación con una política clase dividida." Según San Juan (2009):

> El "daltonismo", racismo estructural, etcétera, no pueden ser entendidos y remediados sin prestar atención a la realidad en la cual vivimos: crisis endémica del capitalismo global, intervenciones militares imperialistas del Estado norteamericano, desigualdad muy intensa de Estados-nación, pueblos y clases en los sistemas políticos nacionales, conflictos regionales, etcétera. Sólo un esquema materialista-histórico crítico, que considere las relaciones sociales de producción y los conflictos políticos de clase que tienen lugar dentro del mismo, las contradicciones sociales y políticas de cada sociedad en cada período y coyuntura histórica y el marco internacional o global de económica política que subyace a la crisis actual del capitalismo. Esta es la única manera probada y testeada con la cual podemos dar sentido al racismo, a la desigualdad racial, y a otros problemas conectados a la raza y etnicidad en el mundo contemporáneo.

San Juan (2009) sugiere que "la formación política de los Estados Unidos demuestra un claro patrón racial, no simplemente étnico, para constituir la identidad nacional y la unidad que se invoca". Siguiendo la lógica expansiva del libre mercado, el orden racial de Estados Unidos se ha desarrollado a partir de tres o cuatro coyunturas claves que San Juan (2009) argumenta que deben ser el eje central de cualquier programa general de educación:

> Primero, la supresión de los habitantes aborígenes (americanos nativos) para la explotación de la tierra y los recursos naturales; segundo, la institucionalización de la esclavitud y el apartheid post-Guerra Civil o segregación; tercero, la conquista de territorios de tos mexicanos, españoles (Puerto Rico, Cuba, Las Filipinas, Guam) y Hawái y la colonización de mexicanos, filipinos, portorriqueños; y, cuarto, la subordinación de trabajadores asiáticos. En la determinación de la formación nacional, el elemento necesario ha sido la normativa de la estratificación racial, la construcción sociopolítica de jerarquía racial. Todas las cuestiones de ciudadanía y libertades

> individuales se articulan en la teorización de "raza" y su desarrollo en diversas prácticas políticas e ideológicas del Estado y la sociedad civil. Mientras la propiedad esclavista se ha ido, la "esclavitud salarial" aun está entre nosotros.

Como observa Taylor (2011):

> Todos aceptan la idea que la opresión de los esclavos estaba anclada en las relaciones sociales de explotación de ese sistema. Pocos reconocen que bajo el capitalismo, la esclavitud salarial es el eje alrededor del cual todas las otras desigualdades y opresiones giran. El capitalismo usó el racismo para justificar el saqueo, la conquista y la esclavitud, pero como Karl Marx señala, también usó el racismo para dividir y dominar, para enfrentar un segmento de la clase trabajadora contra otro y por lo tanto desafilar la consciencia de clase.

Indudablemente, la raza continúa siendo un principio organizativo del Estado-nación democrático. Si bien los antagonismos racializados no son endémicos sólo en los Estados Unidos, el Estado-nación norteamericano descansa tranquilo con "un discurso neocolonial con el cual las democracias occidentales legitimaron su manejo del `Mundo Libre' con la cruzada en contra del despotismo comunista y se basa en la supremacía blanca y una visión de dominación del mundo" (San Juan, 2009), y la negación de derechos humanos a sus minorías étnicas. Como señala San Juan (2009), la "misión civilizadora" de los Estados Unidos está formulada a través de numerosos *tropos* mistificadores como modernidad, progreso, Iluminismo, competencia, o autorrealización individual, y la vieja creencia en "nuestra misión civilizadora" persiste, a pesar de las declaraciones de tolerancia, amplitud liberal y respeto por la diversidad cultural cuyo objetivo es reproducir versiones sofisticadas y cosmopolitas del "ser liberal". ¡Qué precio tiene la creación de este ficticio ser liberal? Es interesante citar a San Juan (2009) detenidamente:

> ...Todos los marginados, tos Otros ausentes, son redimidos en un espacio inclusivo y homogenizado, donde las diferencias culturales se disuelven o se conservan en sus propios nichos en el ranking de valores y propiedades nacionales. Tenemos culturas plurales o étnicas coexistiendo pacíficamente, sin conflicto o protestas, en un juego justo de mónadas en "el mejor de los mundos posibles." Ya no es un melting pot sino un bowl de ensalada, una diversidad de culturas, el consumo masivo de estilos de vida diversos y heterogéneos. Hay por supuesto una cultura fundamental o consensuada, a la cual le agregamos cualquier número de diversos particulares, probando así que nuestros principios de libertad y tolerancia pueden acomodar a los inicialmente excluidos o ignorados. Resumiendo, tu particularidad no es tan valiosa o significativa como la mía. En un análisis más apretado, este mecanismo liberal de inclusión -lo que Herbert Marcuse alguna vez llamó "desublimación represiva"- es un modo de apropiación: fetichiza y mercantiliza a los otros. El universal traga los particulares... Lo que la ortodoxia multiculturalista (en sus variedades izquierdas o derechas) actual elude, sin embargo, es la historia de las luchas de tos pueblos de color -tanto los del interior de la metrópolis como los de las periferias. En tanto que los ejércitos de la política de supremacía racial fueron derrotados en la Segunda Guerra Mundial, las prácticas del Estado-nación liberal continúan de manera explícita o implícita la dominación y subordinación de las poblaciones racializadas.

El sujeto-ciudadano, la ciudadanía como tal, siguió siendo la virtud universal del Estado-nación liberal, y sigue definido por las categorías que gobiernan la esfera pública y el mercado, categorías como raza, ubicación geopolítica, género, nacionalidad, sexualidad y otras. Mientras tanto, el concepto de nacionalismo cívico, altamente elogiado como marco para armonizar diferencias étnicas, es utilizado para reproducir la racionalización de la identidad y los procesos de estigmatización y marginalización vistos en la historia de la formación sociopolítica. Otros que son diferentes, inferiores o subordinados a nosotros, son construidos para definir los sujetos de derechos del Estado-nación liberal; estos Otros son excluidos o exteriorizados -alienígenas indocumentados, etcétera- para establecer los límites del Estado-nación. En el proceso, surge

una ficticia etnicidad de la nación como garantía primordial para validar su legitimidad y naturalidad.

Para que el reconocimiento de la multiplicidad sea universalizado, necesitamos ir más allá de la actual lógica global de acumulación corporativa. Porque dentro de esta lógica de acumulación capitalista, el respeto multiculturalista para la especificidad de los Otros se convierte, en palabras de San Juan (2009), en "la forma apropiada de aseverar nuestra propia superioridad". Si queremos desafiar al racismo dentro de la sociedad capitalista neoliberal necesitamos primero "cambiar las bases materiales de la producción y reproducción social —incluyendo esta última la dominación hegemónica del bloque de propietarios que en cada sociedad se enriquece con la división desigual de trabajo y la distribución desigual de la riqueza social— sobre la cual prosperan las prácticas institucionales de racismo (apartheid, discriminación, genocidio)". Necesitamos poner el poder político en manos de las masas populares democráticas bajo el liderazgo de la clase trabajadora para que "las instituciones y prácticas de la sociedad civil que replican y fortalecen el mecanismo fetichista y objetivista de la producción e intercambio de mercancías (el modo de producción capitalista)" puedan ser arrancadas y trascendidas.

Un camino que puede crear condiciones que hagan posible el abandono por parte de los blancos de sus identidades blancas racializadas y racistas es a través de la pedagogía crítica para una alternativa socialista al capitalismo, a la que llamo *pedagogía crítica revolucionaria.* A lo largo de la década pasada, la pedagogía crítica revolucionaria (uso este término intencionalmente para llamar la atención sobre la crítica explícita de la pedagogía crítica a las relaciones sociales capitalistas) se ha convertido en un baluarte heterodoxo contra la ilegalidad capitalista y una piedra de toque para comunidades agraviadas cuyos miembros buscaron liberarse de la necesidad, sacudirse la imposición del autoritarismo, y la búsqueda dignificada de autoestima. Llevando el sello de una autoridad *ex canónica,* la pedagogía crítica revolucionaria fue castigada sin piedad y juzgada muy peligrosa o espuria por las autoridades pedagógicas reinantes, algunas de las cuales tendieron a buscar una religiosa jerarquía de educadores progresistas embelesados por la idea de la diversidad y decididos a luchar por tan digno objetivo dentro del sistema de relaciones sociales del capitalismo mismo, y por hacer tales relaciones más acordes a la división del trabajo social existente.

Las minucias de la corriente principal de la educación progresista son manipuladas para ocultar el peligro de las relaciones sociales capitalistas, no solo desestimando el análisis marxista como económicamente reduccionista, sino también enfocando la raza y el racismo como afectados principalmente por factores personales (esto es, psicológicos) mientras aparta la atención de los modos en que el racismo está imbricado en el más profundo estrato de las relaciones sociales de producción capitalista, a lo que San Juan (2009) se refiere como el "dilema del pensamiento progresivo atrapado entre lo que llama individualismo/voluntarismo y reduccionismo/reificación de clase." La corriente alternativa de la pedagogía crítica revolucionaria, aunque fue hábilmente apartada, nunca se detuvo, pero era considerada demasiado extremista precisamente porque se mantuvo dentro de un marxismo declarado herético, una política de plomo considerada parte de una tradición obsoleta de economicismo desgastado y pronunciamientos deterministas más apropiados para caer al círculo infernal de la historia, en tanto las teorías multiculturalistas pasaban a ser aceptadas. Por esta razón, los custodios de la corriente progresista de estudios educacionales, en su sumario abandono de la tradición socialista se opusieron virulentamente a la pedagogía critica revolucionaria, cuya legitimidad consideraron derogada por los *gulags* de Stalin o los Estados policíacos del bloque del Este. Consideraron que la pedagogía crítica revolucionaria, con su énfasis en combatir al capital como una relación social en tándem con antagonismos racistas y patriarcales, era algo oscuro que debía ser mantenido a raya en función de principios

"democráticos" (aquí democracia sirve como palabra clave para indicar mercado pro-capitalista). Nunca ganó suficiente fuerza como para desafiar seriamente la auto-declarada ortodoxia de las corrientes multiculturalistas que estaban muy felices de abandonar la discusión sobre clase, o relegarla a un "ismo" relaciona) como clasismo (posición que parte de lo que ha sido llamado tesis de "interseccionalidad" y se rehúsa a ver la clase como fundante de condiciones históricas y materiales que hacen posible todo tipo de antagonismos racializados y sexualizados). Desde la perspectiva de la pedagogía crítica revolucionaria, nuestra amnesia provocada para entender las relaciones entre raza, clase y género nos ha dado poco más que un eje deshistorizado sobre el cual llevar una especie de contabilidad de qué opresión es peor, para quién, en qué momento, en qué contexto. Lo que aquí desaparece es una aproximación decididamente materialista histórica para entender la relación entre racismo y explotación capitalista. ¿Hay alguna duda de que aun se requiere un esfuerzo hercúleo para hacer del socialismo un asunto agradable y más aún para rescatar al socialismo como alternativa viable al capitalismo?

Samir Amín (2010) captura parte de este dilema cuando habla de la dificultad actual de crear la contra cultura del socialismo:

> ... es difícil expresar la necesidad de una contra cultura del socialismo. Una cultura socialista no está acá, ante nosotros. Es el futuro a ser inventado, un proyecto de civilización, abierto a la imaginación inventiva. Formulas (como "socialización a través de la democracia, no a través de mercado" y "dominación de la cultura en lugar de la de la economía y las políticas a su servicio") no son suficientes, a pesar del éxito que tuvieron en el inicio del proceso histórico de transformación. Porque será un largo proceso "secular": la reconstrucción de las sociedades sobre principios diferentes a los del capitalismo, tanto en el Norte como en el Sur, no puede ser "rápida". Pero ta construcción del futuro, incluso si está muy lejos, comienza hoy.

Si estamos por comenzar una contra cultura del socialismo en nuestro trabajo educacional, primero necesitamos entender cómo, en la sociedad capitalista contemporánea, la educación y el entrenamiento juegan un rol increíblemente clave en la *producción social de fuerza de trabajo,* que como Glenn Rikowski (2001, 2004) nos recuerda, es la simple mercancía de la cual la expansión de capital y la continuación de la sociedad capitalista dependen. Por lo tanto, nos corresponde como educadores críticos sobre todo a nosotros entender el proceso mediante el cual la educación y el entrenamiento operan crecientemente como vehículos de producción de fuerza de trabajo, y es crucial recordar que no es et trabajo sino la fuerza de trabajo la que genera valor en las sociedades capitalistas.

El valor es la sustancia del universo social del capital. Educación y entrenamiento por lo tanto tienen que jugar un rol clave en el *mantenimiento y expansión del universo social del capital.* Como educadores, como estudiantes, estamos todos implicados en producir socialmente fuerza de trabajo, aunque los maestros tienen más poder social en este aspecto que los estudiantes. Si somos parte de la interminable construcción social para mejorar la calidad de la fuerza de trabajo, entonces estamos al mismo tiempo participando en un proceso que necesariamente crea una desigualdad de valores de la fuerza de trabajo, y esto va en contra de lo que una educación progresista en una sociedad capitalista debe hacer, que es la igualación de las fuerza de trabajo.

La clave aquí está en reconocer la contradicción fundamental entre la orientación para mejorar la calidad de la fuerza de trabajo, y la real necesidad de la igualación de la fuerza de trabajo (Rikowski, 2001; 2004).Aquí en los Estados Unidos el proceso de educar la fuerza de trabajo de tos estudiantes para el capital está crecientemente estandarizado, nos aseguramos de que los estudiantes puedan hacer exámenes estandarizados, con *multiple-choice* que sofocan su pensamiento y los hacen menos capaces de desarrollar habilidades críticas que puedan ayudarlos a averiguar que ellos

son alimento para la reproducción de las relaciones sociales capitalistas. ¡Dios, prohibe que los estudiantes cuestionen a los representantes del capital! Entonces la tarea para la enseñanza superior se vuelve: ¿Quién puede competir más para mejorar la calidad de la fuerza de trabajo de los estudiantes para intensificar los esfuerzos de la globalización neoliberal? Nosotros, como docentes, ¡trabajamos para la producción de fuerza de trabajo! Los custodios de las corporaciones nos dicen que trabajemos para aumentar la fuerza de trabajo, no para igualarla. ¡El punto no es tanto entender sino interrumpir este proceso y hacer todo to necesario para transformarlo!

Como educadores críticos necesitamos unirnos a las filas de aquellos que buscan "recuperar et control sobre el sistema económico y social" para poder "optimizar el desarrollo humano y no criterios para maximizar la producción y la planificación" (Fromm, 1974). También necesitamos comprometernos en luchas serias a nivel discursivo y político, y desarrollar una pedagogía de la liberación descolonizadora. Et primer paso para lograr esto requiere enfrentar nuestra propia historia de colonización, que pueda ser rastreada históricamente en las diversas aventuras imperialistas llevadas a cabo por los Estados Unidos que, tomando solo un manojo de ejemplos, muestran que aproximadamente ocho millones de personas murieron debido a los esfuerzos de los EEUU financiando dictaduras fascistas y llevando a cabo intervenciones militares directas desde el fin de la Segunda Guerra Mundial. Esta es una historia particularmente vergonzosa que muestra el asesinato de doscientos mil iraquíes durante la Guerra del Golfo de 1991 (muchos que estaban retirándose a lo largo de la infame "autopista de la muerte"); el golpe de estado patrocinado por Estados Unidos contra la democracia en Guatemala en 1954 que derivó en la muerte de más de ciento veinte mil campesinos guatemaltecos por las dictaduras instaladas por los EEUU en el transcurso de cuatro décadas; el derrocamiento norteamericano del gobierno de la República Dominicana en 1965 que llevó al asesinato de tres mil personas; el golpe de estado patrocinado por EEUU

en Chile contra el gobierno democrático de Salvador Allende cobró treinta mil víctimas (entre muertos, desaparecidos y torturados), incluyendo ciudadanos norteamericanos; un Estados Unidos que en 1965 patrocinó un golpe de estado en Indonesia que llevó al asesinato de más de ochocientas mil personas y luego a la masacre de 1975 que dejó más de doscientos cincuenta mil inocentes de Timor Oriental en manos del régimen indonesio, con la complicidad directa de la administración norteamericana; el terrorismo de la Guerra de los Contra patrocinado por los EEUU (la Corte Mundial declaró al gobierno estadounidense criminal de guerra en 1984 por minar los puertos) contra Nicaragua en los 80, que resultó en las muertes de treinta mil inocentes; el apoyo de los EEUU del brutal régimen en El Salvador en los 80 que llevó a la muerte de ochenta mil personas; el golpe de estado patrocinado en Irán que condujo a la muertes de setenta mil iraníes desde 1952 a 1979; el asalto de los EEUU en Indochina desde 1954 a 1975, particularmente en Vietnam, donde más de cuatro millones de personas fueron masacradas; la invasión norteamericana de Granada en 1983 y acciones de militares de los EEUU y de la CIA en Somalia, Haití, Afganistán, Sudán, Brasil, Argentina, y Yugoslavia (ver Mosqueda, 2001).

No hay evidencias de que esta agresión se haya detenido durante la administración de Obama. De hecho, hay sobradas razones para pensar que Obama, a pesar de su retórica contraria, está prosiguiendo una política exterior similar a la de su predecesor, George W. Bush. La administración de Obama no es un interludio, o un preludio, a una revolución por venir. No podemos permitirnos ceder nuestro tiempo a lo que está demostrando ser una esperanza superficial. Después de todo, el Ángel de la Historia no va a dejar de abrir sus alas, así como el capital no va a dejar de alimentarse de las lágrimas de los vulnerables porque estamos languideciendo en un falso *interregno* histórico. No podemos permitir que nos engañen en esta particular coyuntura de la historia. Citando a Walter Benjamin, Prakash Kona (2010) escribe sobre la importancia de entender el tiempo histórico en la lucha por la justicia y

puntualiza que para ser eficaz la resistencia necesita un concepto claro del tiempo:

> El tiempo que elimina todos los otros tiempos es el tiempo de la revolución -el tiempo mesiánico- del que habla Walter Benjamin, cuando la historia a través de la cual se interpreta la memoria del pasado se revelará ahora a través de las luchas de los oprimidos para quienes la globalización es un discurso sin sentido que viola sus cuerpos y esclaviza sus espíritus.

Et capitalismo roba el tiempo de los trabajadores y los incapacita para lo que Kona llama "la consciencia de su *ser-en-el-mundo".* Esto exige que los oprimidos deban crear su propio tiempo, con el cual crear un lenguaje y una práctica de liberación. Según el argumento de Kona:

> En aquellos breves momentos en que el sistema se realimenta como una bestia que debe devorar para poder adquirir la fuerza para aterrorizar al mundo, es en esos nanosegundos cuando la resistencia entra en aquellos espacios de consciencia, en donde la imaginación declara su derecho a crear, a partir de los materiales de la vida un lenguaje que articule la subjetividad de los pobres y los débiles.

Este, por supuesto, es el tiempo utópico del revolucionario, una mesiánica hora cero que "no apela al pasado sino a las posibilidades latentes en el presente" (Kona, 2010). Kona continúa argumentando que es la atemporalidad de la resistencia to que la hace sagrada, una *lucha sagrada:*

> La resistencia es sagrada porque ocurre en un ahora atemporal. No acepta la estructura temporal de la explotación. Rechaza la memoria que frena toda acción y la esperanza que congela la mente en un estado de fantasía. En un tiempo que no es ni el pasado ni el futuro, el revolucionario inventa el mundo de nuevo.

El educador crítico necesita vivir en el tiempo sagrado del revolucionario. Esto significa trabajar para un mundo de justicia universal, pero teniendo en cuenta que la verdadera universalidad es auténticamente pluriversal. Discutiendo la "pluriversidad" en la Universidad Intercultural Amawtay Wasi (la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, o "casa de la sabiduría") Catherine Walsh de la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito, Ecuador, argumenta (en un trabajo en prensa) que puede elaborarse un idioma de la descolonización, basado en la lógica de la interculturalidad, que "asume un saber y un pensamiento que no estén aislados de los paradigmas o estructuras dominantes" y que "necesariamente (y como resultado del proceso histórico de la colonialidad) esta lógica `conoce' estos paradigmas y estructuras". Dicha lógica funciona para descolonizar los paradigmas y estructuras dominantes y las pautas universales occidentales del saber.

Lo que es importante acerca de los conocimientos ancestrales y comunitarios es que son puestos al servicio de una perspectiva orientada a la práctica. Son nuevos marcos epistemológicos "que incorporan y negocian tanto conocimientos indígenas como occidentalizados, manteniendo consistentemente como fundamental la colonialidad del poder y la diferencia colonial a la cual han estado sujetos." Esta lógica, asegura Walsh, "no busca la inclusión en el Estado-nación tal como es, sino que concibe una construcción alternativa de organización, sociedad, educación, y gobernanza en la cual la diferencia no es aditiva o constitutiva". Walsh escribe sobre cómo "el pensamiento fronterizo" (basándose en el trabajo de Walter Mignolo) intenta "mediar entre et conocimiento y el pensamiento construido dentro de las historias coloniales modernas -dentro de la modernidad/colonialidad- y conocimientos locales asociados a la diferencia colonial" y desafía al pensamiento dominante occidental "con otras historias y otros modos de pensamiento". La discusión de Walsh del "posicionamiento fronterizo crítico" llama la atención sobre "cómo están construidos los límites (incluyendo la misma multiplicidad de las fronteras), la direccionalidad y conflictividad de relaciones, y las condiciones en las cuales diferentes actores y pensamientos entran en diálogo". Esto llama a

un nuevo orden geopolítico de producción de conocimiento que fomenta una "interculturalización". Walsh escribe que el posicionamiento fronterizo crítico reconoce la capacidad de movimientos étnico-sociales de entrar en/al trabajo dentro de y entre los espacios sociales, políticos y epistemológicos que previamente los negaron y re-conceptualizar estos espacios de manera que confronten la persistencia del re-colonialismo de poder y conocimiento y comience a mirar hacia la creación de una civilización alternativa, una especie de confrontación estratégica con las condiciones subalternizantes establecidas por la misma colonialidad.

Aquí apuntamos a crear una pedagogía que mire más allá del modo *Occidental/Euro/EEUUcéntrico* de conocer el mundo que está basado en el despilfarro capitalista y el descuido del planeta, para poder considerar maneras alternativas y opositoras de pensar sobre y actuar hacia/en contra del imperialismo del capital neoliberal de libre mercado. Estoy hablando de buscar solidaridad con grupos no-dominantes -en particular grupos silenciados, grupos marginados, grupos indígenas- en el traer imaginarios colectivos de todos los pueblos que buscan liberarse de la necesidad y dignidad para ellos mismos y sus comunidades negando las epistemologías del imperio y las prácticas destructivas y genocidas de tos regímenes imperiales occidentales. También trato de enfatizar lo que Walter Mignolo (2000) y Ramón Grosfoguel (2010) intentaron decir cuando aseguraron que la genealogía del pensamiento de la izquierda europea y la de los estados modernos/coloniales no tiene el monopolio de imaginar y dictar a que debe parecerse el futuro no-capitalista.

Necesitamos diferentes perspectivas de justicia, derechos y cambio social y debemos tomar las perspectivas indígenas de modo tal que no se explote a tos pueblos indígenas en el proceso. En otras palabras, estoy hablando de desafiar nuestras concepciones sobre modernidad, y nuestras epistemologías basadas en lo Europeo, para poder afirmar derechos epistémicos de los devaluados racialmente. Esto significa desafiar la matriz colonial de poder enraizado en teorías occidentales filogenéticas y ontogenéticas. Aquí podemos mirar hacia Frantz Fanon y otros en nuestros intentos de desvinculamos de las prácticas occidentales eurocéntricas y de esa epistemología *zero-point* donde un sujeto de conocimiento occidental planifica el mundo para todos los demás y también nuestros intentos de desarrollar epistemologías descolonizadoras y descoloniales que tengan en cuenta lo que Mignolo (2009, 2010) llama las geopolíticas del conocimiento y el conocer.

Todo esto, por supuesto, requiere una pedagogía de la crítica. Necesitamos ver cómo el lenguaje y la epistemología funcionan como sistemas de mediación que crean tanto sujetos como objetos de historia. Podemos estudiar cómo constelaciones de ciertas prácticas sociales y lingüísticas crean significados, cómo ellas devalúan los conocimientos de otras y cómo las esferas lingüísticas que creamos impactan nuestros propios cuerpos, nuestra individuación, y cómo nos comprometemos con los otros. Podemos intentar forjar un nuevo sentido común emancipatorio que sea parte de un proyecto descolonizador que pueda llevarnos a la construcción de un diálogo intercultural des-colonial no capitalista. Pero esto no puede ocurrir sólo a través de ideas. Conlleva un compromiso revolucionario. Y alcanzar conciencia crítica no es la raíz o precondición del compromiso de la lucha revolucionaria, sino el producto de dicho compromiso. Un individuo no tiene que ser críticamente autoconsciente para poder luchar. No son las identidades políticas críticamente informadas las que motivan la acción revolucionaria sino más bien ellas se desarrollan como una consecuencia lógica de dicha acción. Comenzamos con el compromiso respondiendo a la pregunta de "¿dónde estás parado?" con la respuesta: "¡Estoy aquí en solidaridad con el oprimido!"

Este tipo de compromiso no es el resultado de intentar descifrar el significado y utilidad de diversos conceptos sino de usar los conceptos para reflexionar sobre las propias experiencias en relación con las experiencias de otros. Uno de los principales propósitos de la pedagogía crítica revolucionaria es crear *espacios de posibilidades* donde sean ofrecidos a los

estudiantes lenguajes de crítica y posibilidad y ayudar a fomentar las oportunidades de usar lenguajes críticos ayudando a que los individuos analicen sus propias experiencias, sus propias historias. En algunos casos, la pedagogía crítica revolucionaria necesita alentar a los estudiantes a comprometerse en experiencias con otros, en movimientos sociales, en movimientos para la justicia social local, regional y estatal. La pedagogía crítica revolucionaria necesita crear espacios de compromiso donde los estudiantes puedan pensar dialécticamente, donde puedan reconocer que el fundamento último para proponer y verificar teorías es la práctica, la práctica que transforma nuestra realidad vivida.

Los educadores críticos no miran algunos principios abstractos por fuera de lo que dicen conocer los estudiantes, sino que miran el carácter ideológico y ético que está implícito en el conocimiento diario. De esta manera, teoría y práctica son vistas no como separadas y extrínsecamente relacionadas, sino como intrínsecas en verdad al mismo acto de conocimiento. Las consideraciones y objetivos prácticos son inmanentes a las investigaciones teóricas. No entendemos el mundo y luego decidimos cambiarlo. Entendemos y conocemos el mundo transformándolo. Conocer el mundo está siempre supeditado o subsumido en el proceso de cambio del mundo de un modo que radicalmente o dramáticamente reconceptualiza el acto mismo de conocer. Debemos pedir que la teoría sea liberadora, porque no actuará de dicha manera si simplemente la dejamos sola (Stetsenko, 2008). Necesitamos direccionar nuestra teorización hacia el compromiso con el oprimido. A veces lo hacemos cuando pedimos a la teoría que nos ayude a entender nuestro propio dolor para transformar nuestras propias vidas. Es a través de entender nuestro propio dolor que podemos situar el dolor de los otros en un contexto que nos conecte a una realidad mayor fuera de nosotros mismos (Stetsenko, 2008). Vivimos nuestra realidad con nuestro propio cuerpo, con nuestras propias memorias, con toda nuestra existencia histórica de un modo que ninguna teoría ha formulado aún.

Bibliografía

Allen, Theodore, *The Origin of Racial Oppression in Anglo-America*. Vol. 2 (*The Invention of the White Race*). New York: Verso, 1997.

Amin, Samir, "The Battlefields Chosen by Contemporary Imperialism: Conditions for an Effective Response from the South". MRZine, 2010. Disponible en: http://mrzine.monthlyreview.org/2010/amin070210.html

D'Souza, Dinesh, "How Obama Thinks". *Forbes, 2010*. Disponible en: http://www.forbes.com/forbes/2010/0927/politics-socialism-capitalism-private-enterprises-obama-business-problem_print.html

Grosfoguel, Ramon, "Transmodernity, Border Thinking, and Global Coloniality. Eurozine". 2008. Disponible en: http://www.eurpzine.com/articles/2008-07-04-grosfoguel-en.html

Kona, Prakash, "Notes Towards a Definition of Resistance". The Hobgoblin, 2010. Disponible en: http://www.thehobgoblin.co.uk/2010_prakash_kona.htm

Lebowitz, Michael A., *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class* (revised edition). London: Palgrave Macmillan, 2003. Edición en castellano: Lebowitz Michael A., *Más allá del capital*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, 2006.

Marable, M., *Empire, racism and resistance*. Retrieved from: Trumpet America, 2006. Disponible en: http://www.trumpetamerica.org/061222ta2116.html

Martinot, Steve, *The Duality of Class Systems in US Capitalism*. Manuscrito, 2010.

Marx, K., *Capital: Volume 1*, trans. S. Moore and E. Aveling, ed. F. Engels, New York: International Publishers, 1967. Edición en castellano: Edición en castellano: El capital, vol. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

McLaren, Peter. (in press). "Revenge of the Confederacy". Preface to Abul Pitre's, *Freedom Fighters: African American Students and the Struggle for Black History in School*. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield.

Mignolo, Walter D., "The communal and the decolonial". *Pavilion*, 14, 2010, págs. 146-155.
Mignolo, Walter D., "Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom," *Theory, Culture & Society* 2009 Vol. 26 (7-8), 2009, págs. 159-181.
Mignolo, Walter, *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton: Princeton University Press, 2000.
Mosqueda, Larry, "Shocked and Horrified". September 18, Counterpunch, 2001. Disponible en: http://www.counterpunch.org/mosqueda.html
Pomeroy, A.F., *Why Marx, Why Now? A Recollection of Dunayevskaya's Power of Negativity.* Cultural Logic, volumen 7, 2004. Disponible en: http://clogic.eserver.org/2004/pomeroy.html
Quijano, A. and Ennis, M., "Coloniality of power, Eurocentrism, and Latin
America". *Nepantla: Views From South*, 1, 2000, págs. 533 a 580.
Rikowski, G. *The Battle in Seattle: Its Significance for Education*, London: Tufnell Press, 2001.
Rikowski, G., "Marx and the Education of the Future", *Policy Futures in Education*, Vol.2 Nos. 3 & 4, pp.565-577, Disponible en: http://www.wwwords.co.uk/pdf/viewpdf.asp?j=pfie&vol=2&issue=3&year=2004&article=10_Rikowski_PFEO_2_3-4_web&id=195.93.21.71
San Juan, E., "Re-visiting Race and Class in Post-9/11 United States of America", 2009. Disponible en: http://rizalarchive.blogspot.com/2009_04_01_archive.html
San Juan, E., "Forward to Post-Marxism as Compromise Formation by Gregory Meyerson". Cultural Logic, 2009a. Disponible en: http://clogic.eserver.org/2009/Meyerson.pdf
Shawki, Ahmed, *Black Liberation and Socialism*. Chicago: Haymarket Books.
Walsh, Catherine. Interculturality and the Coloniality of Power: An 'Other' Thinking and Positioning from the Colonial Difference. In Ramon Grosfoguel, Jose David Saldivar and Nelson Maldonado, eds. (in press). Unsettling Postcoloniality: Coloniality, Transmodernity and Border Thinking: Durham, N.C.: Duke University Press, 2006.
Stetsenko, Anna, Collaboration and Cogenerativity: On Bridging Gaps Separating Theory -Practice and Cognition-Emotion. *Cultural Studies of Science Education*, volume 3, 2008, págs. 521 a 533.
Taylor, Keeanga-Yamahtta, "Race, Class and Marxism". In *Socialistworker.org*, 2010. Disponible en: http://socialistworker.org/2011/01/04/race-class-and-marxism
Wise, Tim, "With Friends Like These, Who Needs Glenn Beck?" *Racism and White Privilege on the Liberal-Left*. August 17. Disponible en: http://www.timwise.org/2010/08/with-friends-like-these-who-needs-glenn-beck-racism-and-white-privilege-on-the-liberal-left/

¿Adiós a la clase? El materialismo histórico y la política de la "diferencia"[1]

Valerie Scatamburlo-D'Annibale[2] y Peter McLaren

Introducción

Tal vez uno de los rasgos más comunes de la teoría social contemporánea es el ritual de una crítica genérica cada vez mayor al marxismo. Se dice que no contempla otras formas de opresión que las de "clase". Se lo considera terminado desde un punto de vista teórico y pasado de moda en lo

1 Publicado por primera vez en castellano en la revista *Herramienta Nº 20, invierno de 2002*. La traducción del inglés corresponde a Sibila Seibert.

2 Profesora asistente de Estudios de Comunicación. Directora del Programa de Graduados en "Comunicación y Justicia Social" en la Universidad de Windsor (Ontario, Canadá). Es autora del libro "*Soldiers of Misfortune: The New Right's Culture War and the Politics of Political Correctness*", así como otros artículos sobre teoría social marxista y pedagogía. Actualmente está investigando el movimiento anti- globalización capitalista y la emergencia y desarrollo de los "Indymedia".

estrictamente intelectual. Se considera que el análisis de clase es sólo una herramienta inútil que utilizan aquellos que no pueden desprenderse de conceptos perimidos forjados para las fábricas del siglo xIx y xx. A veces el análisis marxista ha sido distorsionado y comparado con una cruda versión del "determinismo económico", otras veces se lo ha atacado por distraer la atención de las categorías de la "diferencia", incluyéndose aquí a la "raza" (Giménez, 2001). A fin de superar las presuntas fallas del marxismo se ha creado todo un aparato discursivo llamado a veces "post-marxismo" para llenar ese vacío.

Aquellos que han querido ser los sepultureros académicos del funeral de este viejo diablo, es decir los "post-marxistas" (que muchas veces se denominan post-modernistas, multiculturales radicales, etcétera), han tratado de enterrar el legado de Marx al mismo tiempo que se aprovechaban del mismo. Sin embargo, la cripta asignada a Marx, reverenciada y austera, nunca pudo contener su impacto sobre la historia. Para alguien que presuntamente está muerto, Marx ha encontrado vías para escaparse de su tumba y reaparecer con sorprendente regularidad en el mundo de las ideas. Su fantasma, como señala Greider (1998), "sobrevuela el panorama global" en tanto sigue modificando nuestra comprensión de la actual crisis del capitalismo que amenaza este vívido presente. A pesar de la persistente relevancia de Marx y aunque gran parte del post-marxismo es en realidad una irreverente "caricatura" de Marx y de toda la tradición marxista, ha ido carcomiendo "a la izquierda como un cáncer" y se ha "establecido como un nuevo sentido común" (Johnson, 2002:129). Lo que se produjo es un discurso más digerible para la "izquierda" académica, cuyo aburguesamiento parece haber alterado el paladar político de los teóricos sociales de carrera académica.

Más que dispuestos a desterrar la economía política, los post-marxistas tienden a pensar que el principal punto de partida político en el actual mundo "post-moderno" es lo "cultural". Por eso, muchos —*aunque no todos*— post-marxistas han derivado hacia la política de la "diferencia", que se dedica principalmente a descubrir las relaciones de poder que se encuentran en la construcción y despliegue de la subjetividad en las prácticas culturales e ideológicas (cf. Jordan y Weedon, 1995). Los defensores de la política de las "diferencias" presentan sus ideas como audaces pasos en defensa de los intereses de aquellos que históricamente han sido marginados por los relatos sociales y culturales "dominantes".

No hay duda de que el post-marxismo ha enriquecido nuestros conocimientos sobre las trayectorias ocultas del poder en el seno de los procesos de representación, y que sigue siendo útil para elucubrar sobre la formación de la subjetividad y sus dimensiones expresivas, así como también complementa nuestra comprensión de las relaciones entre "diferencia", lenguaje y configuraciones culturales. Sin embargo, el post-marxismo se ha negado a encarar la constitución de las formaciones de clases y la maquinaria de la organización social capitalista. En algunos casos, el capitalismo y las relaciones de clase se han "ignorado"; en otros, la clase es reasignada como parte del triunvirato "raza, clase y genero", en el cual la clase se reduce meramente a otra forma de "diferencia". Encandilados con lo "cultural" y aparentemente ciegos a lo "económico", los excesos retóricos de los post-marxistas les han impedido considerar la brutal realidad de las actuales condiciones de clase bajo el capitalismo globalizado. Esperamos poder demostrar que *el radical desplazamiento del análisis de clase en el discurso teórico contemporáneo y el concomitante descentn:miento del capitalismo, la consagración de las "diferencias' como construcción explicativa básica y la "culturización" de la política, han tenido efectos adversos en la teoría y práctica de la "izquierda".*

Re conceptualización de lo "diferencia"

La forma en que todas las tendencias "post" han tratado de estudiar las "diferencias" tendió a remarcar las dimensiones culturales al mismo tiempo que marginalizaban, y en algunos

casos ignoraban completamente, las *dimensiones económicas y materiales* de las diferencias. Esta postura ha sido bastante evidente en muchas teorías 'post-algo' de "raza" y en el ámbito de los estudios culturales "lúdicos"[3] que han valorado una serie de diferencias, en especial las "diferencias raciales", en términos casi exclusivamente "superestructuralistas" (Sahay, 1998). Pero este tratamiento de la "diferencia" y las declaraciones sobre "la 'relativa autonomía' de la 'raza' ha permitido la reducción y distorsión del análisis de clase marxista" que "implica igualar el análisis de clase con alguna versión del determinismo económico". Et desplazamiento clave en esta distorsión consiste en "la visión que lo económico es la base y lo cultural/político/ideológico es la superestructura". Luego es "relativamente fácil demostrar que la base económica (presuntamente no política) no produce la superestructura político/cultural/ideológica, y que estas últimas no serían epifenómenos sino categorías autónomas o semiautónomas" (Meyerson, 2000: 2). En estas formulaciones, lo "cultural" se considera como una esfera separada y autónoma, seccionada de su inmersión en las construcciones socio-políticas y económicas. En consecuencia, muchas de estas narrativas "culturalistas" han producido conceptualizaciones autónomas y reificadas de la diferencia que "lejos de ayudar a tos sujetos más marginalizados por sus diferencias raciales" han reducido, de hecho, "las diferencias a una cuestión de relaciones de conocimiento/poder" que, presumiblemente, podrían ser "encaradas (o negociadas) en el ámbito discursivo, sin un cambio fundamental en las relaciones de producción" (Sahay, 1998).

En este momento, es necesario aclarar que sostener que generalmente "lo cultural" está condicionado/estructurado por fuerzas materiales, no significa reinscribirse en alguna de las metáforas simplistas y presuntamente "deterministas" de base/superestructura que han plagado algunas corrientes de la teoría marxista. Más bien, queremos invocar tos propios escritos de Marx, tanto en tos *Grundrisse* como en *El Capital,* en los cuales sostiene que existe una lógica consolidada en las relaciones de producción que atraviesa la sociedad en la compleja variedad de sus realidades "empíricas". Acá se enfatiza la interpretación de Marx del capitalismo y del capital como una relación "social", es decir una relación que subraya la interpenetración de estas categorías, la realidad que éstas reflejan y que permite un análisis unificado y dialéctico de la historia, la ideología, la cultura, la política, la economía y la sociedad (véase también Marx 1972; 1976; 1977). [4]

Señalando las limitaciones de las políticas de la "diferencia" y "representacionales", no queremos sugerir una desvalorización de la importancia de las áreas culturales y/o discursivas como sitios de confrontación y lucha. Estamos dispuestos a reconocer lo significativo de las teorizaciones contemporáneas que han tratado de valorizar todas aquellas formas de "diferencias" que históricamente fueron denigradas. Sin duda han constituido un desarrollo importante ya que permitieron a grupos subordinados reconstruir sus propias historias y dar la palabra a sus identidades individuales y colectivas. Sin embargo, también tendieron a redefinir la política como una actividad significativa confinada generalmente al ámbito de la "representación", desconociendo simultáneamente a la política basada en la movilización de fuerzas contra las fuentes materiales de la marginalización política y económica. En su empeño por evitar el pecado "mortal" del "economicismo", muchos post-marxistas (que a menudo ignoran sus propios privilegios de clase) han caído presos de una forma ahistórica de culturalismo que sostiene, entre otras cosas, que las luchas culturales externas a la organización de clase proporcionan un instrumento apropiado

3 Para una discusión de la teoría "lúdica" ver Ebert (1996).

4 Vale decir que, si bien la acusación de determinismo puede ser dirigida con razón contra algunos marxistas, extender esta acusación a Marx "es una patente injusticia" (Amin, 1998: 138).

para las políticas emancipatorias.' En muchos aspectos, esta postura ha permitido una "pseudo política intelectual" que ha servido para dar poder "a los teóricos, al mismo tiempo que se lo quita a los ciudadanos reales" (Turner, 1994: 410). No descartamos que haya que preocuparse por la representación. Más bien, decimos que los docentes y teóricos progresistas no deberían enclaustrarse en luchas que no sirven para ir más allá de la política de las diferencias y de la representación en el ámbito cultural. Como las limitaciones de espacio nos impiden desarrollar este punto, diremos que los argumentos culturalistas son muy problemáticos en razón de su inclinación a desenfatizar el poder y la función totalizadora (isí, totalizadora!) del capital, y su intento de usar a la cultura como un constructo que minimiza la centralidad de la clase. En un correcto análisis materialista histórico, la "cultura" no es lo "otro" de la clase sino que constituye parte de una teorización más integral del dominio de clase en diferentes contextos.'

Las teorizaciones de la "diferencia" que proponen los movimientos "post" ignoran y subvierten cualquier conocimiento sistemático de las dimensiones materiales de las diferencias y tienden a separar las cuestiones de la "diferencia" de las formaciones de clase y las relaciones sociales capitalistas. Creemos, por lo tanto, que es necesario (re)conceptualizar la "diferencia" ateniéndonos a las formulaciones materialistas e históricas que realizara Marx. La "diferencia" debe ser entendida como producto de las contradicciones sociales y relacionada con la organización política y económica. Debemos darnos cuenta de que la "otredad" y/o la diferencia no es algo que ocurre en forma pasiva, sino que más bien se produce activamente. En otras palabras, dado que los sistemas

5 Existe una marcada diferencia entre reconocer la importancia de la cultura y la retórica del culturalismo, que no sólo reduce cualquier tipo de problemas a la cultura, sino que también conlleva una concepción reduccionista de la cultura.

6 Ver Scatamburlo-D'Annibale & Langman, 2002.

de diferencias siempre incluyen relaciones de dominación y opresión, debemos ocuparnos de la economía de las relaciones de diferencia que existen en contextos específicos. Si utilizamos el concepto marxista de *mediación* podemos reorganizar las categorías con que enfocamos tanto la clase como la diferencia, ya que fue Marx mismo quien nos advirtió sobre la creación de falsas dicotomías en situaciones políticas —que es absurdo "elegir entre la conciencia y el mundo, entre la subjetividad y la organización social, entre la voluntad personal o colectiva y la determinación histórica o estructural"—. En una veta similar, es igualmente absurdo concebir "la diferencia como una forma histórica de conciencia, desconectada de la formación de clases, del desarrollo del capital y de la política de clases" (Bannerji, 1995:30). Bannerji señala la necesidad de historizar la "diferencia" en relación con la historia y a la organización social del capital y de la clase (incluyendo los legados imperialistas y colonialistas). Si encaramos el significado y la función de la diferencia de esta manera destacaremos la importancia de explorar: 1) los aspectos institucionales y estructurales de la diferencia; 2) los significados que se asocian a las categorías de diferencia; y 3) cómo se producen las diferencias y cómo se las vive en formaciones históricas específicas.'

Más aun, desafía las teorizaciones que intentan consolidar una comprensión "identitaria" de la diferencia, basada exclusivamente en cuestiones de hegemonía cultural o racial. En estos enfoques, la respuesta a la opresión a menudo se circunscribe a crear más espacios culturales para que los antes excluidos hagan escuchar sus voces (estén representados). Al respecto, mucho de la llamada "política de la diferencia" es poco más que un pedido de inclusión en el club de los representados, posición que se reinscribe en una postura de

7 Como señaló Marx (1978: 207) en su discusión sobre trabajo asalariado, capital y esclavitud: "Un Negro *[sic]* es un 'hombre de raza negra'. Un Negro es un Negro. Sólo se transforma en esclavo en determinadas condiciones."

pluralismo neo-liberal basada en la ideología del libre mercado capitalista. En resumen, la esfera política se modela como un mercado y la libertad es como la libertad que tienen los vendedores de desplegar sus "diferentes" bienes culturales. Aquellos que defienden este enfoque no toman en cuenta que las fuerzas de la diversidad y de la diferencia sólo pueden florecer en tanto se mantengan dentro de las formas predominantes de las instituciones sociales capitalistas. El neo-pluralismo de la política de diferencia (incluidas las que se basan en la "raza") no puede constituir un desafío substancial al sistema productivo del capitalismo que es capaz de acomodarse a un vasto pluralismo de ideas y de prácticas culturales, y tampoco puede reconocer las maneras en que las distintas manifestaciones de la opresión están íntimamente ligadas a la dinámica central de la explotación capitalista.

Un enfoque histórico materialista entiende que las categorías de "diferencia" son construcciones sociales/políticas que a menudo están codificadas dentro de las formaciones ideológicas dominantes y que también muchas veces juegan un rol en las formas "morales" y "legales" de dominación mediadas por el Estado. También comprende la fuerza "material" de las ideologías, en particular de las ideologías racistas, que asignan distintas esencias culturales y/o biológicas a diferentes fragmentos de la población, lo que le permite a su vez reforzar y racionalizar las relaciones de poder existentes. Y aún más, una comprensión histórico-materialista percibe la manera en que la "diferencia" es primordial para la dialéctica explotadora de producción/reproducción del capital, su organización laboral y sus procesos, al igual que el modo en que la fuerza de trabajo es evaluada y remunerada.

El problema real es la relación interna o dialéctica que existe entre el capital y el trabajo dentro del proceso mismo de producción capitalista: una relación social en la cual él hunde sus raíces de modo intransigente. Esta relación social, esencial para la producción del trabajo abstracto, tiene que ver con el modo en que se preserva el valor ya existente y de qué manera se crea el nuevo valor (la plusvalía) (Allman, 2001). Si, por ejemplo, el proceso de explotación real y la acumulación de plusvalor se concibe como un estado de manipulación constante y como un proceso que se realiza con mano de obra concreta dentro de un tiempo concreto, con un sistema de costo-producción y un mercado laboral, jamás podremos subestimar las maneras en que las "diferencias" (tanto de raza como de género) están encapsuladas en la dialéctica producción/reproducción del capital. Es esta la relación responsable principalmente de la distribución no equitativa e injusta de los recursos. Una comprensión profunda de este fenómeno es esencial para entender la emergencia de un mercado laboral extremadamente polarizado, en el cual un porcentaje altísimo de "gente de color" está entrampada en los peldaños más bajos de los mercados de trabajo internos y global (McLaren >:t Farahmandpur, 1999). La "diferencia" en la era del capitalismo globalizado es crucial para el funcionamiento, movimiento y nivel de beneficios de las corporaciones multinacionales, pero este tipo de relaciones complejas no pueden ser descifradas usando el concepto truncado de "diferencia" del culturalismo post-marxista. Separando convenientemente el problema de la "diferencia" y el de clase, se distrae la atención de las formas de crucial importancia en que la "gente de color" (y más específicamente las "mujeres negras") proporciona capital con su trabajo super explotado, fenómeno que está en ascenso en todo el mundo. La mayoría de las relaciones sociales constitutivas de las diferencias raciales están en gran medida presididas por las relaciones de producción y existe, sin duda, una división racial y de género del trabajo cuya gravedad y funcionalidad varía y depende del lugar que se ocupa en la economía capitalista globalizada (Meyerson, 2000).[8]

8 Como señala Stabile (1997: 142-143): "El análisis materialista histórico, en lugar de examinar sólo una de las formas de opresión —como el sexismo, el racismo y la homofobia— busca explorar el modo en que todas ellas funcionan dentro de un sistema presidido por la dominación de clase [...] Las trabajadoras confiteras de Nueva York, por ejemplo, experimentan el sexismo y el racismo de una manera cuantitativa y

Después de lo antedicho, queremos incluir un ítem importante que diferencia nuestro enfoque de aquellos que invocan el bastante trillado triplete raza/clase/género, que puede sonar a los no iniciados como una fórmula muy radical y vagamente marxista. No lo es. La raza, la clase y el género, si bien invariablemente se interceptan e interactúan, no son co-primarias. Este "triplete" se aproxima a lo que los "filósofos denominan una categoría errónea". Superficialmente, el triplete suena bastante convincente, ya que alguna gente es oprimida por su raza, algunos por su género y otros por su clase, pero esto "es una grosera confusión", ya que "no es cierto que algunos individuos manifiesten ciertas características denominadas `clase' que luego desembocan en su opresión; por el contrario, pertenecer a cierta clase *es* ser oprimido" y en este sentido la clase es una "categoría totalmente social" (Eagleton, 1998:289). Más aún, aunque la "clase" se invoca como parte del malhadado tríptico mencionado más arriba, se la despoja de su dimensión social práctica o se la trata incluso como un fenómeno cultural, como si sólo fuera otra forma de "diferencia". En todas estas instancias la clase pasa de ser una categoría económica y también social a ser otra exclusivamente cultural o discursiva, donde la clase sólo significa una "posición del sujeto". Es así como se separa a la clase de la economía política del capitalismo, el poder de clase es separado de la explotación y de la estructura de poder "en la cual aquellos que controlan los recursos producidos de manera colectiva sólo lo hacen debido al valor generado por aquellos que no lo tienen" (Hennessy a Ingraham, 1997:2). Estas teorizaciones *han reemplazado un análisis materialista histórico de la clase por un análisis cultural de la clase.* En consecuencia, muchos post-marxistas también han despojado a la idea de clase precisamente de aquellos elementos que, para Marx, La hacían más revolucionaria, en especial su status como forma universal de explotación cuya abolición requeriría (y además era primordial para) la abolición de todas las manifestaciones de opresión (Marx, 1978:60).

Contrariamente a lo que sostienen muchos, la teoría marxista no relega la categoría de "diferencia" al mausoleo conceptual. En cambio, ha tratado de reanimar estas categorías para interrogar cómo se refractan a través de las relaciones materiales de poder y privilegio y cómo están ligadas a las relaciones de producción. Por sobre todas las cosas, ha enfatizado e insistido en el hecho de que el amplio sistema político y económico en el que está inmersa, debe ser comprendido profundamente en toda su complejidad. De hecho, Marx aclara de qué manera las estructuras de raza y etnias "están implicadas en el proceso de circulación del capital variable". En la medida en que "et género, la raza y la etnia se entienden como estructuras sociales y no como categorías esenciales", el efecto de explorar su inserción en la "circulación del capital variable (incluyendo su posición dentro de la heterogeneidad interna del trabajo colectivo y por lo tanto en la división del trabajo y et sistema de clases)" debe interpretarse como una "fuerza poderosa que las reconstruye de maneras intrínsecamente capitalistas" (Harvey, 2000:106). A diferencia de otras narrativas contemporáneas que tienden a focalizarse en una u otra forma de opresión, el innegable poder del materialismo histórico reside en su capacidad de revelar: 1) que las formas de opresión basadas en categorías de diferencia no poseen autonomía relativa con respecto a las relaciones de clase sino que constituyen las maneras en las cuales la opresión es vivida/experimentada dentro de un sistema de clases; 2) cómo las formas de opresión social funcionan dentro del sistema capitalista que las alberga.

Este enfoque hay que distinguirlo de aquellos que invocan el término "clasismo" y/o "elitismo de clase" para

cualitativamente diferente que una mujer de clase media. El racismo dirigido hacia los jóvenes pobres afroamericanos se produce también en un contexto distinto al que se dirige a las mujeres afroamericanas en la Universidad. Esto no quiere decir que esta última forma de opresión no exista o no tenga consecuencias, pero situando ambas formas dentro del contexto material y el marco histórico en que ocurren, podemos iluminar los diversos mecanismos de discriminación que son centrales para el capitalismo como sistema".

(pretendidamente) avanzar la idea de que "la clase es importante" (cf. Hooks, 2000), dado que nosotros estamos de acuerdo con Giménez (2001:24) en que "la clase no es simplemente otra ideología para legitimar la opresión". Más bien lo que denota la clase son "las relaciones de explotación entre la gente, que están mediadas por sus relaciones con los medios de producción". Si desechamos esta conceptualización de clase, nos restringimos al lugar subjetivo que ocupa el individuo en la intersección de estructuras de desigualdad, donde la comprensión subjetiva de cada uno, y de quien uno realmente es, se basa en las "experiencias".

Otra advertencia. Sosteniendo todo esto, no estamos dispuestos a renunciar al concepto de experiencia. Muy por el contrario, creemos que es fundamental atesorar la categoría de la experiencia vivida como punto de referencia, a la luz de las erradas críticas post-marxistas que inducen a pensar que todas las formas de análisis de clase marxistas deben estar permeadas por la subjetividad. Sin embargo, tampoco defendemos el fetichismo acrítico de la "experiencia" que tiende a suponer que la experiencia de algún modo garantiza la autenticidad del conocimiento y que a su vez trata a la experiencia como un concepto que se explica a sí mismo, en forma transparente y exclusivamente individual. Lo que nosotros pretendemos es un marco conceptual que busque hacer conexiones entre situaciones aparentemente aisladas y/o experiencias particulares, en las que exploramos cómo están constituidas, o circunscriptas, por circunstancias históricas y sociales más amplias. La comprensión de la experiencia por sí sola no es confiable, porque, en forma dialéctica, ella constituye una unidad de los opuestos. Es a la vez única, específica y personal, pero también parcial, social y producto de fuerzas históricas de las cuales los individuos tienen poca o ninguna noción (Giménez, 2001). En este sentido, una buena descripción de la experiencia inmediata en términos de conciencia de una particular forma de opresión (racial u otra) puede ser un apropiado e indispensable punto de partida. Sin embargo, esta noción puede fácilmente convertirse en una prisión aislada de "diferencia" a menos que trascienda la estrecha percepción de la opresión, se confronte con el sistema social en el cual está inmerso y se expanda en una análisis complejo y multifacético (de las formas de mediación social) que sea capaz de describir la organización general de las relaciones sociales. Es decir, que se requiere un enfoque amplio basado en la clase.

> Con el concepto de clase seremos capaces de ver una red de relaciones sociales que constituyan toda una organización social, lo cual a la vez implica y descifra la raza/etnia y el género... [una] perspectiva [de clase] radical de la economía política que enfatice la explotación, el despojo y la sobrevivencia ataca el problema de [...] la diversidad (y de la diferencia) más allá de las cuestiones de identidad consciente, tales como la cultura y la ideología o de un paradigma de homogeneidad y heterogeneidad [...] o de imperativos éticos con respecto al "otro". (Bannerji, 2000:7.19).

El enfoque de la economía política radical es crucial, ya que distintas perspectivas "culturalistas" quisieran reducir el rol de la economía política y de las fuerzas de clase en la construcción del edificio de "lo social", incluidas allí las constelaciones variables y los significados de "la diferencia". Es de destacar que ninguna de las "diferencias" evaluadas en las corrientes culturalistas, ni la "raza" por sí sola, ciertamente, pueden explicar la transformación integral de la estructura del capitalismo de los últimos anos. Estamos de acuerdo con Meyerson (2000) que la "raza" no es una categoría explicativa adecuada por sí sola, y que el uso de la "raza" como categoría descriptiva o analítica tiene graves consecuencias por el modo en que se supone que la vida social se constituye y está organizada. La categoría "raza", es decir el marco conceptual con el cual los oprimidos a menudo eligen interpretar las experiencias de desigualdad, "les impide ver la realidad concreta de la clase y opaca la estructura real de poder y de privilegio". Al respecto, la "raza" muchas veces es un "obstáculo para comprender el

rol central de la clase para conformar los logros personales y colectivos en la sociedad capitalista" (Marable, 1995:8,226). De diferentes modos, el uso de la "raza" se ha convertido en una trampa analítica, justamente cuando se la ha utilizado aislada antisépticamente del terreno más desordenado de las relaciones históricas y materiales. Esto no implica, naturalmente, que ignoremos a la opresión racial y al racismo. Por el contrario, un desplazamiento analítico de la "raza" hacia una conceptualización plural de los "racismos" y sus articulaciones históricas es una necesidad indeclinable (cf. Mc. Laren y Torres, 1999). Sin embargo, es importante señalar que la "raza" no explica el racismo ni ninguna forma de opresión racial. Dichas relaciones se comprenden mejor en un contexto de poder de clase, tal como lo sostienen Bannerji, Marable y Meyerson. Más bien nos obliga a forjar un desplazamiento conceptual en las formulaciones teóricas que implica (entre otras cosas) superar la ideología de la "diferencia" y de la "raza" como prismas dominantes para entender la explotación y la opresión.

Hemos sostenido que es virtualmente imposible conceptualizar a la clase sin atender a las formas y contenidos de las diferencias, pero insistimos en que esto no implica que la lucha de clases esté perimida y superada por la política de las diferencias. Como dice Jameson (1990:136), estamos ahora en el medio de un retorno a la "forma más fundamental de la lucha de clases" vista a la luz de las actuales condiciones globalizadas. La situación en que se vive hoy en día sugiere que la lucha de clases "no es cosa del pasado" y que aquellos que tratan de socavar su importancia no sólo son "moralmente insensibles" y "están seriamente fuera de contacto con la realidad", sino también en gran medida ciegos "a las necesidades de una gran masa de gente que apenas están sobreviviendo dentro de los mecanismos recientemente perfeccionados del capitalismo con respecto a su voracidad globalizada" (Harvey, 1998:7-9). Desde nuestro punto de vista, una comprensión más integral y políticamente más útil de la coyuntura histórica contemporánea exige avanzar sobre el análisis de clase y la primacía de la clase trabajadora como agente fundamental del cambio.[9]

Esto no significa concebir como "secundario" lo atinente a aquellos que son marginados por su raza, etnia u otras, como en general nos lo echan en cara los post-marxistas. Se ha dicho muchas veces que darle importancia a las relaciones sociales capitalistas, indefectiblemente subvierte la importancia de atender a las "diferencias" y/o a trivializar la lucha contra el racismo, etcétera, en favor de una política en abstracto, definida como basada en la clase y típicamente identificada como "blanca". Es curioso que muchas de estas formulaciones descansen sobre una lógica grotesca y muchas veces no enunciada, en la cual se supone que las "minorías" raciales y étnicas están relacionadas sólo coyunturalmente con la clase obrera. Esta postura es claramente absurda, ya que el concepto de "clase obrera" está compuesto, sin duda, de hombres y mujeres de diferentes razas, etnias, etcétera (Mitter, 1997). Gran parte de la crítica post-marxista sufre de un sutil (por no decir esencial), racismo ya que sostiene que la "gente de color" no puede de ningún modo ocuparse de otros problemas más allá de lo que concierne a sus "diferencias" raciales o étnicas. Significaría que las "personas de color" son caricaturas ingenuas y unidimensionales que presuponen que su vida laboral es menos crucial para su auto comprensión (y supervivencia) de lo que sería para sus compañeros blancos.[10] También desconoce "el hecho que la clase es una dimensión que no se puede erradicar de la vida de nadie" (Giménez, 2001:2) y que la opresión social está más que tangencialmente ligada a la clase y a las relaciones de explotación de la producción. Sobre este tema, vale la pena citar largamente a Meyerson:

9 Es importante señalar que sostener que la clase obrera es el principal agente de cambio no es lo mismo que decir que es el *único* agente de cambio.

10 Ignora también una larga lucha de la "clase obrera" negra.

> El marxismo, cuando se lo interpreta de manera adecuada, enfatiza la primacía de la clase en muchos sentidos. Uno es, por supuesto, la primacía de la clase obrera como agente revolucionario: primacía que no relega a las mujeres y a los negros a un plano "secundario". Si no, se pretendería que la "clase obrera" sean sólo los blancos. La división entre clase obrera blanca y todas las demás, cuya identidad (junto con la correspondiente teoría social que explicaría dicha identidad) se concibe como fundamentalmente de género y de raza, o bien un híbrido. La primacía de clase significa [...] que construir una organización u organizaciones internacionales de trabajadores, multirraciales, con ambos sexos, debería ser el objetivo de cualquier movimiento revolucionario, de modo que la primacía de clase coloca a la lucha contra el racismo y contra el sexismo en su mismo centro. La coherencia de esta postura se basa en el poder explicativo del análisis de clase para entender los determinantes estructurales de la opresión de raza, género y clase. La opresión es múltiple y se interrelaciona, pero sus causas, no (2000).

La coherencia de esta postura sugiere que las formas de explotación y de opresión están relacionadas internamente, de modo que se localizan dentro de una misma totalidad: la que actualmente queda definida por el gobierno de la clase capitalista. El capitalismo es una totalidad abarcadora que, desafortunadamente, se está volviendo cada vez más invisible en las narrativas "discursivas" de los post-marxistas, quienes valorizan a las "diferencias" como enunciados primordiales para una explicación.

En nuestra opinión, es llamativo que una gran parte de la teoría social contemporánea haya abandonado los problemas del trabajo, de la explotación capitalista y del análisis de clase, justamente en una época en que el capitalismo se vuelve más universal, más despiadado y más mortífero. La metáfora de una "torre de Babel" contemporánea nos parece apropiada para citarla aquí. Los científicos que adoptan posturas radicalizadas en las salas de conferencia, mientras que ignoran la posibilidad de que sus maniobras discursivas aparentemente muy progresistas no hacen nada para promover las luchas

"contra la opresión y la explotación que continúan siendo reales y materiales y no tan sólo problemas 'discursivos' del mundo contemporáneo" (Dirlik, 1997:176). Harvey (1998:29-31) acusa a los nuevos emprendimientos universitarios por ser "maestros de la teoría por la teoría misma" cuyo "discurso radicalizado" ha evadido hábilmente "los inevitables acertijos de la lucha de clases", y que "a la sombra de un discurso desvalorizado y una política oportunista" han sido "despojados de su tan mentado progresismo". Durante muchos años fueron "contestatarios del socialismo", ridiculizaron a los marxistas y promovieron "sus propias teorías alternativas de liberación", pero ahora han sido "reducidos mayormente al rol de suplicantes en la forma de degradación más inimaginable de políticas pluralistas". Defendiendo la política de las diferencias, "la guerra de clases no se suspende" y ellos parecen "incapaces o no estar dispuestos a concentrarse en el genocidio económico sin precedentes que está ocurriendo en todo el mundo".

La cáustica crítica de Harvey sugiere que los post-marxistas han estado ocupados tocando el violín mientras Roma se incendia. Sus comentarios recuerdan a los que hizo Marx (1978:149) en su crítica a los Jóvenes Hegelianos, que eran "a pesar de sus enunciados supuestamente 'rebeldes' los conservadores más empedernidos". Marx lamentaba que los Jóvenes Hegelianos sólo se peleaban por "frases" y que de esta manera "no estaban combatiendo de ninguna manera al mundo real tal como existe" sino que seguían combatiendo palabras con palabras. Tomando el ejemplo de Marx y sustituyendo lo de "frases" por "discursos" o "resignificantes", podríamos postular que los practicantes de la política de diferencias que operan con marcos exageradamente culturalistas, que privilegian el ámbito de la representación como el escenario primordial de las luchas políticas, cuestionan ciertos discursos del poder mientras que legitiman otros. Además, como les falta una perspectiva de clase, su propia posición de clase reniega de los gestos revolucionarios. Así lo señala Ahmad (1997:104):

> Se puede hablar de una serie de desorientaciones e inclusive de opresiones, pero se cultiva todo tipo de cortesía e indirectas sobre la estructura de las relaciones capitalistas de clase en las cuales dicha opresión está enclavada. Hablar de ello directa y simplemente implica ser "vulgar". En este clima de lenguajes a la manera de Esopo, es absolutamente esencial reiterar que la mayoría de las cosas se refieren a la clase. Este tipo de enunciados es... sorprendente sólo en una cultura como la de las universidades norteamericanas... pero es justamente en este tipo de culturas que la gente necesita oír estas verdades obvias.

Estas muy acertadas observaciones de Ahmad implican que un análisis profundo de la masacre producida por la explotación de clase "globalizada" ha sido marginada en su mayor parte por el tipo de radicalismo que se ha instituido en la izquierda académica de los Estados Unidos. También sugiere que mientras distintos post-marxistas nos han invitado para unirnos a sus eufóricas celebraciones en las cuales festejan el desplazamiento del capitalismo, el abandono de la política de clase y la decadencia de las meta-narrativas (especialmente las del marxismo y del socialismo), son incapaces de ver la más "meta de las meta-narrativas de los últimos tres siglos, el lento anexamiento de todo el mundo por la dominación del capital sobre la humanidad trabajadora que, en las últimas décadas, ha tenido un éxito sorprendente" (Ahmad, 1997:364). Es por ello que Ahmad nos invita de nuevo a hacernos la pregunta proverbial: ¿Entonces, qué hacer? Ante esta pregunta no podemos ofrecer recetas teóricas, pedagógicas o políticas simples. Sin embargo, podemos argumentar que, si el objetivo es el cambio social, los docentes y teóricos progresistas no pueden reemplazar al análisis de clase por la política de las diferencias.

Conclusión

... Debemos pronunciarnos en contra de los males (del capitalismo, del imperialismo y del racismo) con una solidaridad derivada de un proletariado internacionalista y nacida del idealismo socialista.
Sede Nacional del Partido de las Panteras Negras.
Febrero de 1970.

Hace ya más de dos décadas que asistimos a los jubilosos pronunciamientos de liberales y conservadores acerca de la muerte del socialismo. Al mismo tiempo, el presunto fracaso de la historia por derrotar las relaciones capitalistas existentes ha sido interpretado por muchos autodenominados "radicales" como una señal de la inevitabilidad del capitalismo. En consecuencia, la repetida frase "No hay alternativas", que era enarbolada por liberales y conservadores, ha sido reforzada por el coro de las voces post-marxistas que recomiendan darle al socialismo un entierro decoroso y seguir por otro camino. En este contexto, hablar de la promesa de Marx y del socialismo parece un anacronismo, incluso una ingenuidad, especialmente en vista de que la vanguardia intelectual post-cualquier cosa ha demostrado que eso sería una locura. Sin embargo, queremos seguir creyendo que los cacareados "No hay alternativas" deben ser combatidos, ya que nos ofrecen como *fait accompli* algo que cualquier izquierdista progresista debe rehusarse a aceptar. Hablamos del triunfo del capitalismo y sus socios políticos del neoliberalismo, que han colaborado para enseñarnos que el sufrimiento es algo natural, han socavado las luchas colectivas y han obliterado la esperanza. Estamos de acuerdo con Amin (1998) que dice que estas proclamas deben ser derrotadas y descartadas por absurdas y criminales. Porque nos enfrentan a un desafío que no tiene incertidumbres: la humanidad puede ser dirigida por la lógica del capitalismo a un destino de suicidio colectivo o bien podrá facilitar el camino hacia un proyecto humanista alternativo de socialismo globalizado.

Las burdas condiciones que inspiraron a Marx para esbozar su crítica del capitalismo están presentes y prosperando. Las desigualdades de riquezas y el craso desequilibrio de poder que existe hoy en día están llevando a ciertos abusos que exceden lo que Marx podía encontrar en su época (Greider, 1998:39). El capitalismo globalizado ha facilitado el camino hacia una concentración obscena de la riqueza en manos de algunos pocos y ha creado un mundo cada vez más dividido entre aquellos que gozan de un lujo opulento y aquellos otros que languidecen en condiciones de miseria económica. En cada rincón de la Tierra estamos asistiendo a la desintegración social, que se distingue por el aumento de la pobreza y desigualdad más abyectas. En la presente coyuntura histórica, la riqueza combinada de las 225 personas más ricas es casi igual al ingreso anual del 47 por ciento más pobre de la población mundial. Más aun, la riqueza conjunta de las tres personas más ricas del mundo excede al PBI de las 48 naciones más pobres (CCPA Monitor, 2002:3). Aproximadamente 2.800 millones de personas, es decir casi la mitad de la población mundial, lucha con desesperación para vivir con menos de dos dólares al día (McQuaig, 2001:27). Más de 250 millones de niños trabajan como esclavos y hay más de 1.000 millones de trabajadores desempleados o subocupados (Rosenthal, 2000). Estas son las realidades concretas de nuestro tiempo, realidades que requieren un vigoroso análisis clasista, una indeclinable crítica al capitalismo y una política de oposición capaz de confrontar con lo que Ahmad (1998:2) denomina "el universalismo capitalista". Son realidades que requieren algo más de lo que pueden ofrecer los profetas de las "diferencias" y post-marxistas que quieren que relegue-mos al socialismo a la chatarra de la historia y a momificar al marxismo junto con et cadáver de Lenin. Nunca antes se ha necesitado con tanta desesperación un análisis marxiano del capitalismo y del dominio de clase. Lo cual no significa que todo lo que Marx haya dicho o anticipado se haya vuelto realidad, porque evidentemente ese no es el caso. Muchas críticas a Marx se centran en sus estrategias para llegar al socialismo, lo cual está ampliamente justificado. No obstante, Marx nos proporcionó un conocimiento fundamental de la sociedad de clases, que sigue siendo cierto hasta el día de hoy. La relevancia duradera de Marx se halla en su denuncia del capitalismo que continúa haciendo estragos en la vida de casi todos. Mientras que tos defensores del capitalismo han intentado esconder su trasfondo sórdido, la descripción de Marx del capitalismo como el poder oscurantista del brujo es aun más apta a la luz de las condiciones históricas y económicas actuales. Más que desacreditar a Marx, descentrar el rol del capitalismo y descartar el análisis clasista, los docentes progresistas deben seguir estudiando la obra de Marx y extrapolar de ella lo que les sirve teóricamente, pedagógicamente y, fundamentalmente, en política, a la luz de los desafíos que nos enfrentan.

La urgencia con la cual Amin llama a una visión socialista colectiva requiere, como hemos dicho antes, ir más allá de los particularismos y el pluralismo liberal que nos hace creer en la "política de las diferencias". También requiere desafiar la muy dudosa suposición que constituye el núcleo de la teoría, la pedagogía y la política "radical" contemporánea. En lo que se refiere a un cambio efectivo, lo que se necesita es una comprensión coherente de la naturaleza sistémica de la opresión y de la explotación, basada en los preceptos de una economía política revolucionaria (como la hemos esbozado más arriba) y que incorpore los conceptos de Marx de "unidad en la diferencia" según los cuales la gente comparte amplios intereses comunes. Estos conocimientos van mucho más allá del ámbito de la teoría, dado que el modo en que intentamos interpretar y explorar el mundo social, tos conceptos y el marco que usamos para expresar nuestra comprensión socio-política son mucho más que categorías abstractas. Aquí se integran las intenciones, las prácticas de organización y una agenda política que identifica un análisis de clase sobre la base de nuestros conocimientos. La lucha de clase como fundamento de nuestra transformación política implica algo muy diferente que meramente construir una serie de organizaciones

políticas alrededor de problemas como los de la raza, las etnias y el género. Contrariamente a lo que "Shakespeare sostiene, que una rosa con cualquier otro nombre seguiría teniendo su aroma delicioso", está claro que este no es el caso en cuestiones políticas: en política, "la esencia de la flor está en el nombre que se le da" (Bannerji, 2000:41).

La tarea que enfrenta la gente progresista hoy en día es aprovechar el momento y plantar las semillas de una agenda política que esté basada en las posibilidades históricas e informada por una visión dirigida a superar las condiciones de explotación. Estas semillas se derivan del árbol de la economía política revolucionaria. Para la gran mayoría de la gente hoy en día (la gente de todas "las clasificaciones raciales o identidades o géneros y orientaciones sexuales") el marco de referencia común que abarca todas las "diferencias", las "preocupaciones y aspiraciones que más ampliamente están difundidas, son aquellas que se basan en la experiencia común de la vida cotidiana, conformadas y limitadas por la económica política" (Reed, 2000:xxvii). En tanto que los postmarxistas que defienden la política de las "diferencias" nos quieren hacer creer que dicha postura está fuera de moda, nosotros decimos que las categorías que ellos han usado para analizar "lo social" están perdiendo su utilidad en vista, especialmente, de los "movimientos sociales" contemporáneos. En todo el mundo, se han creado grandes movimientos anticapitalistas. En febrero de 2002, tos cánticos de "Otro mundo es posible" fueron el tema central de las protestas en Porto Alegre. Parecería que la gente que lucha en las calles jamás ha oído hablar de que "No hay otra alternativa", el fin de las grandes narrativas de la emancipación o el descentramiento del capitalismo. Parecería que la lucha por la mera supervivencia o algún tipo de dignidad humana en las humildes calles de las metrópolis distópicas no nos dan ni el tiempo ni la oportunidad de leer las graves proclamas que emanan de las aulas de seminarios. Como señalara E.P. Thompson alguna vez (1978:11), a veces "la experiencia entra sin golpear a la puerta y anuncia muertes, crisis de subsistencia, guerras

de trincheras, desempleo, inflación, genocidio". No significa todo esto que el socialismo sea inevitable, pero la sensación de una nueva posibilidad anima a todas las corrientes sociales actuales. El conocido historiador Howard Zinn (2000:20) dijo hace poco que después de muchos años de organizar por un solo problema (es decir, la política de las diferencias), la Organización Mundial de Comercio y las otras protestas contra las corporaciones capitalistas marcan un punto de inflexión en la "historia de los movimientos en las últimas décadas", ya que la "clase", más que ningún otro problema, fue lo que "vinculó a todos". Si parafraseamos a Thompson (1978:25) podríamos decir que la historia no parece estar siguiendo el guión de la teoría.

Nuestra visión se fundamenta en el materialismo histórico de Marx y su humanismo socialista revolucionario, que no debe ser contaminado por el humanismo liberal. La visión socialista humanista, cuyos rasgos principales incluyen el potencial creativo que quiere desafiar en forma colectiva las circunstancias que han heredado, es un rasgo crucial de la pedagogía y política de izquierda. Este tipo de humanismo intenta dar expresión al dolor y a la degradación de los oprimidos, aquellos que sufren bajo el manto siniestro y horrible del capital "globalizado". Reclama asimismo la transformación de aquellas condiciones que han impedido al grueso de la humanidad realizar su potencialidad. Invierte su esperanza de cambio en el desarrollo de una conciencia crítica y busca agentes sociales que hagan historia, aunque no siempre sea en las condiciones que ellos eligieron. La meta política del humanismo socialista es, no obstante, "no quedarse en las diferencias" sino más bien "emancipar las diferencias a nivel de todo lo que es humanamente mutuo y recíproco". Esto sería un gran paso adelante para "el descubrimiento o creación de nuestras diferencias reales que, en definitiva, sólo pueden ser exploradas de manera recíproca". (Eagleton, 1996:120). Por encima de todo, la relevancia duradera de una política y una pedagogía socialista revolucionaria es la importancia que le otorga al cuestionamiento del capitalismo.

Ya no podemos darnos el lujo de permanecer indiferentes al horror y a la barbarie cometidas por las maquinaciones salvajes del capitalismo. Debemos reconocer que la democracia capitalista es ineludiblemente contradictoria en su misma conformación. El capitalismo y la democracia no pueden considerarse términos intercambiables sin un esfuerzo profundo para crear un idealismo vacío. La gente de izquierda comprometida debe indeclinablemente cultivar una visión socialista de la democracia que se rehúse olvidar a "los condenados de la Tierra", a los niños de los condenados y a las víctimas de la cultura del silencio. Esta tarea exige mucho más que piruetas imaginarias y posturas irónicas en el área agnóstica de las prácticas significantes. La gente de izquierda debe iluminar las pequeñas tiendas del horror que se esconden detrás de la fachada lustrosa de la "globalización", debe desafiar la verdadera "maldad" presente en los tentáculos del capitalismo global. Y además de todo lo anterior, la gente de izquierda debe buscar las fisuras en el edifico del capitalismo globalizado e iluminar aquellas fisuras que pueden parir nuevas alternativas. El socialismo hoy en día sin duda marcha a contracorriente de la sabiduría heredada, pero su visión de una mucho mejor y más libre conformación de las relaciones sociales se vislumbra en el horizonte. Este texto aun inédito está naciendo en el presente pero también existe entre los fragmentos de la historia y las huellas de antiguas memorias. Su potencial todavía no está explotado y sus promesas deben ser realizadas.

Bibliografía

Ahmad, A., "Culture, Nationalism, and the Role of Intellectuals", in: E. Meiksins-Wood J. Bellamy Foster (eds), *In Defense of History: Marxism and the Postmodern agenda* (New York, Monthly Review Press), 1997a.

—, "Postcolonial Theory and the 'Post'-Condition", in: L. Panitch (ed.), *Ruthless Criticism of All That Exists, Socialist Register* 1997 (New York, Monthly Review Press), 1997b.

Ahmad, A., "The Communist Manifesto and the Problem of Universality", *Monthly Review* ,50:2, 1998, pp. 12-23.

Allen, T., "Summary of the Argument of the Invention of the White Race", *Cultural Logic* ,1:2 (Spring), 1998, <http://eserver.org/clogic/1-2/allen.html>.

Allman, P., *Critical Education Against Global Capitalism: Karl Marx and revolutionary critical education* (Westport, CT, Bergin & Garvey), 2001.

Amin, S., *Spectres of Capitalism: A critique of current intellectual fashion*, New York, Monthly Review Press, 1998. En castellano: *Los fantasmas del capitalismo*, El Ancora, Bogotá, 1999.

Bannerji, H., *Thinking Through: Essays on feminism, Marxism, and anti-racism*, Toronto, Women's Press, 1995.

Bannerji, H., *The Dark Side of the Nation: Essays on multiculturalism, nationalism and gender*, Toronto, Canadian Scholars' Press, 1998.

Dirlik, A., *The Postcolonial Aura: Third World criticism in the age of global capitalism*, Boulder, CO, Westview Press, 1997.

Eagleton, T., *The Illusions of Postmodernism*, Cambridge, MA, Blackwell, 1997. Edición en castellano: Las ilusiones del posmodernismo, trad. por Marcos Mayer, Paidós, 1997

—, "Defending the Free World", in: S. Regan (ed.), *The Eagleton Reader*, Malden, MA, Blackwell, 1998.

Ebert, T., *Ludic Feminism and After* (Ann Arbor, MI, University of Michigan Press, 1996.

Gimenez, M., "Marxism and Class, Gender and Race: Rethinking the trilogy", *Race, Gender& Class*, 8:2,2001, pp. 23-33.

Greider, W., *One World, Ready or Not: The manic logic of global capitalism*, New York, Touchstone Books, 1998.

Harvey, D., "The Practical Contradictions of Marxism", Critical Sociology, 24:1 & 2,1998, pp. 1-36.

—, *Spaces of Hope*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2000.

Hennessy, R. & Ingraham, C. (eds), *Material Feminism: A reader in class, difference, and women's lives*, New York and London, Routledge, 1997.

Jameson, F., *The Cultural Turn*, London and New York, Verso, 1998.
Johnson, A., "The Legacy of Rosa Luxemburg: A critical reply to Stephen E. Bronner", *New Politics*, 8:4, 2002, pp. 128-140.
Jordan, G. & Weedon, C. (eds), *Cultural Politics: Class, gender, race and the postmodern world*, Cambridge, MA, Blackwell, 1995.
Kovel, J., *The Enemy of Nature: The end of capitalism or the end of the world?* (London, Zed Books, 2002.
Marable, M., *Beyond Black and White*, London and New York, Verso Press, 1995.
Marx, K. *Theories of Surplus Value* (London, Lawrence & Wishart) (1972/1863). Edición en castellano: Historia crítica de la teoría de la plusvalía, Buenos Aires, Ediciones Brumario, 1974.
—, *Grundrisse: Foundations of the critique of political economy*, trans. M. Nicolaus, Harmondsworth, Penguin, 1973/1858. Edición en castellano: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858, 3 vols., Buenos Aires, Siglo XXI, 2001.
—, *Capital: A critique of political economy, vol. 1 a 3*, Harmondsworth, Penguin, 1976/1867. Edición en castellano: El capital, 3 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
—, *Results of the Immediate Process of Production, Addendum to 'Capital' vol. 1*, Harmondsworth, Penguin, 1976/1866. En castellano: Resultados del proceso inmediato de producción. Capítulo VI Inédito, trad.: Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 1990.
—, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, Moscow, Progress Publishers, 1977/1844. Edición en castellano: Manuscritos económico-filosóficos de 1844, trad.: F. Aren, S. Rotemberg y M. Vedda, Buenos Aires, Colihue, 2004.
—, *The Marx-Engels Reader*, 2nd edn, ed. R Tucker, New York, W. W. Norton & Company, 1978. Edición en castellano: Marx y Engels: Correspondencia, Buenos Aires, Editorial Cartago, 1987.
McLaren, P. & Farahmandpur, R., "Critical Pedagogy, Postmodernism, and the Retreat from Class: Towards a contraband pedagogy", in: D. Hill, P. Mclaren, M. Cole & G. Rikowski (eds), *Postmodernism in Educational Theory: Education and the politics of human resistance*, London, Tufnell Press, 1999.
—, & Torres, R. "Racism and Multicultural Education: Rethinking 'race' and 'whiteness' in late capitalism", in: S. May (ed.), *Critical Multiculturalism: Rethinking multiculturalism and antiracist education*, London, Falmer, 1999, pp. 42-76.
McQuaig, L., *All You Can Eat: Greed, lust and the new capitalism*, Toronto, Penguin Books, 2001.
Meyerson, G., *Rethinking Black Marxism: Reflections on Cedric Robinson and others*,
Cultural Logic, 3:2, 2000, Disponible en: http://eserver.org/clogic/3-1%262/ineyrson.html
Mitter, S. , "Women Working Worldwide", in: R. Hennessy & C. Ingraham (eds), *Materialist Feminism: A reader in class, difference, and women's lives*, New York, Routledge, 1997.
Reed, A., *Class Notes*, New York, New Press, 2000.
Sahay, A., Transforming Race Matters: Towards a critique-al cultural studies, Cultural Logic, 1:2, 1998. Disponible en: http://eserver.org/clogic/1-2/sahay.html
San Juan, E., *Marxism and the Race/Class Problematic: A re-articulation*, Cultural Logic, 2003. Disponible en: http://eserver.org/clogic/2003/sanjuan.html
Scatamburlo-D'Annibale, V. & Langman, L.: "Fanon Speaks to the Subaltern", in: J. Lehmann (ed.), *Bringing Capitalism Back for Critique by Social Theory*, Elsevier, Jai Press, 2002.
Stabile, C., "Postmodernism, Feminism, and Marx: Notes from the abyss", in: E. Meiksins Wood & J. Bellamy Foster (eds), *In Defense of History: Marxism and the postmodern agenda*, New York, Monthly Review Press, 1997.
Thompson, E. P., *The Poverty of Theory*, New York, Monthly Review Press, 1978.
Turner, T., "Anthropology and Multiculturalism: What is anthropology that multiculturalists should be mindful of it?", in: D. T. Goldberg (ed.), *Multiculturalism: A critical reader*, Cambridge, MA, Blackwell, 1994.
Zinn, H., *A Flash of the Possible*, The Progressive, 64:1, 2000, p. 20.

Se terminó de imprimir en mayo de 2012
en Artes Gráficas Leo, Remedios de Escalada 3152
Valentín Alsina, Provincia de Buenos Aires, Argentina